STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG

COLLEGIT

XXXI

VOLVMINIS MEMORIAE J. SCHACHT DEDICATI

PARS PRIOR

Hoc uolumen adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Encyclopaedia Islamica in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXX

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG

COLLEGIT

XXXI

VOLVMINIS MEMORIAE J. SCHACHT DEDICATI

PARS PRIOR

Hoc uolumen adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Encyclopaedia Islamica in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXX

JOSEPH SCHACHT
(1902-1969)

Lorsqu'à Paris, en 1948, au Congrès International des Orientalistes, le Professeur J. Schacht, que je ne connaissais pas personnellement, est venu me serrer la main, je ne soupçonnais pas la solide amitié qui allait nous lier ni cette étroite communion d'idées sur les études islamiques qui ne devait pas se démentir jusqu'à la fin récente de sa vie. Et je n'aurais pu imaginer qu'il me reviendrait d'écrire, dans l'émotion, la présente notice nécrologique le concernant.

Joseph Schacht est né le 15 mars 1902 à Ratibor (Silésie allemande). Il a fait ses études de philologie classique, de théologie et de langues orientales aux Universités de Breslau et de Leipzig. En 1923, il obtenait à Breslau le titre de Docteur, et il entrait dès 1925 dans le corps enseignant de l'Université de Fribourg-en-Brisgau, où il devenait professeur titulaire en 1929. En 1932, il passait en cette même qualité à l'Université de Koenigsberg, d'où il se faisait mettre en congé deux ans plus tard pour aller enseigner les langues sémitiques à l'Université du Caire, où il avait déjà exercé comme visiting professor ; il y resta jusqu'en 1939.

Cette première période illustrait déjà l'orientation principale et les qualités maîtresses de ses recherches. Grâce à des séjours répétés en Orient — il savait fort bien l'arabe et le turc —, il faisait connaître avec exactitude et minutie d'intéressants manuscrits conservés en Egypte et en Turquie ; et il marquait

de diverses manières sa prédilection pour les textes et les questions de droit musulman. Outre la publication d'une série d'ouvrages ou de parties d'ouvrages anciens inédits, il commençait à promouvoir des études personnelles pleines de science et de réflexion. La littérature des « ruses juridiques » ou *ḥiyal* l'occupa d'abord, de même que celle des « distinctions juridiques » ou *furūq*. Il a eu le mérite, dès 1932, d'attirer pertinemment l'attention sur l'effort de modernisation du droit en Egypte. Trois ans plus tard, ses considérations sociologiques sur le droit musulman démontraient une solide culture, une grande force de pensée et d'expression. Dans le même temps, il mettait au point et publiait l'intelligent petit ouvrage sur le droit musulman, surtout ḥanafite, que venait de laisser feu Bergsträsser. Il collaborait, pour un certain nombre d'articles, à l'*Encyclopédie de l'Islam* (ils allaient être reproduits, pour la plupart, dans le *Handwörterbuch* et la *Shorter Encyclopaedia*). Et il élargissait le domaine de sa très sûre érudition soit du côté de la théologie musulmane, soit — avec son ami Meyerhof, installé au Caire — du côté de la doctrine médicale ou philosophico-médicale du moyen âge oriental.

Puis la deuxième guerre mondiale est survenue. J. Schacht, abhorrant le nazisme — dont, au demeurant, de par ses origines, il aurait pu n'avoir rien à redouter —, constamment et résolument hostile à tout ostracisme et à toute persécution, gagna l'Angleterre d'où, dans les temps les plus difficiles, il faisait entendre à la B.B.C., à l'adresse de ceux qui étaient encore ses compatriotes, la voix de la liberté. Il épousa une Anglaise cultivée, qui fut toujours pour lui une compagne compréhensive et d'un parfait dévouement. Après la guerre, en 1947, il acquit la nationalité anglaise, qu'il devait jusqu'au bout conserver. A ce moment-là, il avait déjà commencé un enseignement à l'Université d'Oxford ; et, dans les années 1948 et 1952, pour bien manifester son désir d'intégration, il s'astreignit — lui ancien titulaire dans une Université étrangère — à acquérir sur place Maîtrise et Doctorat. Sans doute parce qu'en dépit du geste une titularisation paraissait peu probable, il renonça à Oxford en 1954.

Ces dix années qui ont suivi la guerre ont vu le plein épanouissement de sa personnalité scientifique. Un labeur acharné lui a d'abord permis de mener à bien sa plus importante entreprise : l'élucidation, sur la base des plus anciens témoignages accessibles, de la genèse et des développements premiers du droit musulman. Tout islamisant, de nos jours, sait comment, à partir des remarques de Goldziher sur les hadiths, et grâce à de multiples analyses pénétrantes, J. Schacht a mis sur pied un système à la fois critique et explicatif, qui a suscité sans tarder un intérêt immense et recueilli, à des nuances près, une adhésion très large chez la plupart des érudits compétents et impartiaux : son livre des *Origins* (1950 et éditions ultérieures) a renouvelé l'un des secteurs principaux de l'islamologie. En langue française, l'*Esquisse* (1953), tout en mettant l'accent sur les siècles anciens, poursuit l'histoire du droit musulman jusqu'à nous, dans une exposition claire et simple alliée à une saine rigueur. Dans les mêmes années, ce furent plusieurs articles sur des points divers plus précis, ainsi qu'une reprise de considérations sociologiques, une échappée suggestive vers les sources et les problèmes de la théologie musulmane et, à la suite d'une mission d'études au Nigeria britannique, des communications sur l'exercice de la justice dans l'Islam ouest-africain. Se rendant à Alger, de passage à Bordeaux, J. Schacht acceptait de bon cœur de fonder avec moi les *Studia Islamica* (1953).

Les deux dernières parties de sa vie, J. Schacht les a passées comme professeur titulaire, d'abord à Leyde (1954-1959), ensuite à Columbia University-New York. Dans la première de ces villes, il prit immédiatement en mains la co-direction de l'Encyclopédie de l'Islam, 2e édition ; et il s'acquitta jusqu'à son dernier jour, avec un zèle et une conscience exemplaires, de cette tâche rendue lourde tant par la masse de ses propres articles que par la révision scrupuleuse de ceux d'autrui. Que ce soit de Leyde ou de New York, il mène de front bien des travaux divers et effectue de nombreux voyages, notamment en Afrique du Nord, en Afrique orientale, en Turquie. S'il consent quelquefois à une utile semi-vulgarisation, il continue de s'adonner de préférence à une originale et féconde érudition. Comme par le

passé, l'histoire du droit musulman à ses différentes époques apparaît au devant de la scène ; et cette tendance se concrétise dans *An Introduction* (1964), qui a déjà bénéficié de plusieurs rééditions. Mais, dans d'autres domaines, s'affirment à nouveau l'ampleur de ses curiosités, l'exceptionnelle solidité de sa méthode et de ses connaissances. De nombreux comptes rendus critiques, fort judicieux, dans des revues spécialisées (ils n'ont pu malheureusement être recensés dans la bibliographie ci-après) suffiraient à en témoigner. Fidèle, à distance, à l'œuvre entreprise jadis avec feu Meyerhof, il traite à plusieurs reprises du médecin-philosophe Ibn an-Nafīs, ce précurseur oriental dans la découverte de la circulation sanguine ; et cela se termine par le *Theologus autodidactus*, édité, traduit, annoté (1968). Il ne renonce pas à enrichir, à l'occasion, notre documentation théologique. Et le voici qui mettant à profit ses voyages africains, ranime l'un de ses vieux penchants en observant avec une acuité et une compétence technique surprenantes certains éléments d'architecture dans les mosquées. La situation complexe de l'Islam actuel en Afrique Orientale, saisie sur place, lui a également fourni la matière d'un bel article. Ajoutons qu'il n'a jamais cessé de se passionner pour des dépouillements de manuscrits et l'établissement de leurs inventaires : le Mzab, la Tunisie, le Maroc, lui ont ainsi réservé maintes joies, pour le profit de ses lecteurs.

Le 1er août 1969, alors qu'il préparait un déménagement en vue d'une retraite prochaine, soudainement il est décédé. Il s'occupait momentanément de la révision du livre collectif *Legacy of Islam;* mais surtout il avait encore bien des choses de prix à écrire : il projetait notamment de longue date de rédiger un article étoffé sur les commencements de l'historiographie arabe, et il se réservait de reprendre et d'approfondir encore certains aspects de l'histoire du droit musulman.

Il laisse une veuve, des amis qui garderont le souvenir de l'homme ferme et droit, des admirateurs en nombre parmi ses collègues et ses anciens disciples. Les honneurs reçus de son vivant ne sont qu'un faible hommage à sa valeur peu commune. Il était Docteur honoris causa de l'Université française d'Alger (1953), membre de l'Académie arabe de Damas (1954) et de

l'Académie Royale des Pays-Bas (1956), Guggenheim Fellow (1967), et récipiendaire de la Médaille internationale Levi Della Vida (mai 1969). Au-delà de ces contingences, son œuvre de grand islamologue lui survivra.

Robert BRUNSCHVIG.

Je tiens à remercier particulièrement le Comité-Directeur de l'*Encyclopédie de l'Islam* qui a bien voulu, à titre exceptionnel, aider à la publication de ces « Mélanges » en deux tomes (XXXI et XXXII des *Studia Islamica*) dédiés à la mémoire du regretté Joseph Schacht.

R. B.

PUBLICATIONS DE JOSEPH SCHACHT

1. — *Recherche et étude de manuscrits arabes*

— Von den Bibliotheken in Stambul und Umgegend, in *Zeitschrift für Semitistik*, V (1927), pp. 288-294, et VIII (1930), pp. 120-121.

— Aus orientalischen Bibliotheken (Konstantinopel und Kairo), in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Kl., Berlin 1928/8, pp. 1-75, 1929/6, pp. 1-36 et 1931/1, pp. 1-57.

— Einige Kairiner Handschriften über furūsīja und futūwa, in *Der Islam*, XIX (1931), pp. 49-52.

— Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futūwa, in *Festschrift G. Jabob*, 1932, pp. 276-287.

— Bibliothèques et manuscrits abadites, in *Rev. Afr.*, C (1956), pp. 375-398.

— Sur quelques manuscrits de la bibliothèque de la Mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès, in *Études d'orientalisme... Lévi-Provençal*, Paris (1962), I, pp. 271-284.

— On some manuscripts in the libraries of Kairouan and Tunis, in *Arabica*, XIV (1967), pp. 225-258.

— On some manuscripts in the libraries of Morocco, in *Hespéris-Tamuda*, IX (1968), pp. 5-55.

2. — *Éditions de textes juridiques arabes*

— Al-Ḫaṣṣāf, *K. al-Ḥiyal wa-l-maḥārij*, Hannover 1923.

— Abū Ḥātim al-Qazwīnī, *K. al-Ḥiyal fil-fiqh*, Hannover 1924.

— Aṭ-Ṭaḥāwī, *K. Aḏkār al-ḥuqūq wa-r-ruhūn*, Heidelberg 1926-1927.

— Aus zwei arabischen Furūq-Büchern, in *Islamica*, II/4 (1927), pp. 505-537.

— Aṭ-Ṭaḥāwī, *K. aš-Šuf'a*, Heidelberg 1929-1930.

— Aš-Šaibānī, *K. al-Maḥārij fil-Ḥijal*, Leipzig 1930 (cf. *Islamica*, V, pp. 581-585 et VI, pp. 260-266).

— Aṭ-Ṭabarī, *Iḫtilāf al-fuqahā'*, Leiden 1933.

3. — *Coran et théologie musulmane*

— Ein Schrift von ibn ar-Rawandī, in *OLZ*, XXIX (1926), col. 837-841.

— Zwei altosmanische Ḳor'ān-Kommentare, in *OLZ*, XXX (1927), col. 747-752.

— Weiteres zu den altosmanischen Korankommentaren, in *OLZ*, XXXI (1928), col. 812-815.

— Der Islam (Religionsgeschichtliches Lesebuch, ed. A. Bertholet, 16), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931.

— Zur Geschichte des islamischen Dogmas, in *Der Islam*, XXI (1933), pp. 286-291.

— New sources for the History of Muhammadan Theology, in *Studia Islamica*, I (1953), pp. 23-42.

— Sources nouvelles concernant l'histoire de la théologie musulmane, in *Nouvelle Clio*, V (1953), pp. 411-426.

— An Early Murci'ite treatise : The Kitāb al-'Ālim wal-Muta'allim, in *Oriens*, XVII (1964), pp. 96-117.

4. — *Traditions et Droit de l'Islam*

— Die arabische *ḥijal*-Literatur. Ein Beitrag zur Erforschung der islamischen Rechtspraxis, in *Der Islam*, XV (1926), pp. 211-223 ; Nachtrag, p. 335.

— Vom babylonischen zum islamischen Recht, in *OLZ*, XXX (1927), col. 664-669.

— Aufgaben der islamischen Rechtsforschung, in *OLZ*, XXXI (1928), col. 936-942.

— Islam and Islamic Law, in *Encyclopaedia of the social Sciences*, New York 1932, pp. 333-349.

— Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten. Ein Beitrag zur Frage des islamischen Modernismus, in *Der Islam*, XX (1932), pp. 209-236.

— Zur soziologischen Betrachtungs-Weise des islamischen Gesetzes, in *Oostersch Genoots in Nederland, 7de Cong.*, 1933, pp. 18-20.

— G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts bearbeitet und herausgegeben, Berlin-Leipzig 1935, 145 pp.

— Zur sociologischen Betrachtung des islamischen Rechts, in *Der Islam*, XXII (1935), pp. 207-238.

— L'évolution moderne du droit musulman en Égypte, in *Mélanges Maspéro*, Le Caire (1935-1940), III, pp. 323-334.

— A revaluation of Islamic traditions, in *JRAS*, 1949, pp. 143-154.

— The origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950, 350 pp. (et éditions ultérieures).

— Foreign elements in ancient Islamic Law, in *J. Comp. Leg. Int. Law*, XXXII (1950), parts 3-4, pp. 9-16 (réédité avec quelques additions in *Mémoires de l'Ac. int. de droit comparé*, Rome 1955, III/4, pp. 127-141).

— Adultery as a Impediment to Marriage in Islamic and in Canon Law, in *Arch. hist. droit or. et Revue int. des Droits de l'Antiquité*, 2e série., I (1952), pp. 105-123 ; et in *22 Cong. Or. 1951*, 1957, II, pp. 237-241.

— Le droit musulman : solution de quelques problèmes relatifs à ses origines, in *Rev. Algérienne... de législation*, LXVIII (1952), pp. 1-13.

— Notes sur la sociologie du droit musulman, in *Rev. Afr.*, XCVI (1952), pp. 311-329.

— Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam, in *AIEO Alger*, X (1952), pp. 401-419.

— Esquisse d'une histoire du droit musulman, trad. Arin, Paris 1953, 91 pp.

— Early doctrines on waqf, in *Mél. Fuad Köprülü*, Istanbul 1953, pp. 443-452.

— On Shāfi'i's Life and Personality, in *Stud. Or... Pedersen*, Copenhague 1953, pp. 318-326.

— Pre-Islamic background and early development of Jurisprudence, *et* The Schools of Law and later developments of Jurisprudence, in Khadduri and Liebesny, *Law in the Middle East*, Washington 1955, I, pp. 28-84.

— The Law, in G. E. von Grunebaum and others, *Unity and diversity in Muslim civilization*, Chicago 1955, pp. 65-86.

— Deux éditions inconnues du Muwaṭṭa', in *Stud. orient. ... Levi Della Vida*, Rome 1956, II, pp. 477-492.

— Droit byzantin et droit musulman, in *XII Convegno Volta...*, Rome 1956, pp. 197-218.

— Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam, in R. Brunschvig, G. E. von Grunebaum et autres, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Actes du Symposium de Bordeaux, juin 1956), 1957, pp. 141-161.

— Islamic Law in Contemporary States, in *BICEMM*, VII (1958), pp. 61-79, et in *Amer. Journ. of Comparative Law*, VIII (1959), pp. 133-147.

— Problems of modern Islamic legislation, in *Studia Islamica*, XII (1960), pp. 99-129.

— Sociological aspects of Islamic Law, Berkeley (University) 1963, mimeographed typescript, 27 pp.

— Sur l'expression « *Sunna* du Prophète », in *Mélanges H. Massé*, Téhéran 1963, pp. 361-365.

— Problems of modern Islamic legislation, in *The modern Middle East*, ed. R. H. Nolte, 1963, pp. 172-200.

— An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, 304 pp. (et éditions ultérieures).

— Notes on Sarakhsī's Life and Works, in *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle... Es-Serakhsi Armağanı*, Ankara 1965, 6 pp.

— On Abū Muṣ'ab and his « Mujtaṣar », in *al-Andalus*, XXX/1 (1965), pp. 1-14 ; *et* Further on Abū Muṣ'ab and his « Mujtaṣar », in *al-Andalus*, XXX/2 (1965), p. 386.

— Modernism and traditionalism in a history of Islamic Law. [Review article on N. J. Coulson, *A history of Islamic Law*], in *Middle Eastern Studies*, I (1965), pp. 388-400.

— The present state of the studies in Islamic Law, in *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello 1966, pp. 621-622.

5. — *Architecture religieuse*

— Ein archäischer Minaret-Typ in Ägypten und Anatolien, in *Ars Islamica*, V (1938), pp. 52-54.

— Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara (Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes), Alger, XI (1954), pp. 11-27.

— An unknow type of Minbar and its historical significance, in *Ars Orientalis*, II (1957), pp. 149-173.

— Notes mozabites, in *al-Andalus*, XXII (1957), pp. 1-20.

— Further notes on the staircase minaret, in *Ars Orientalis*, IV (1961), pp. 137-141.

— The Staircase minaret, in *Ist Int. Cong. of Turkish arts, Ankara*, 1959, *Communications* (1961), p. 297.

6. — *Pensée médicale et philosophique*

— **(en collaboration avec M. Meyerhof). The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo, Cairo (Egyptian University, Faculty of Arts) 1937.**

— (en collaboration avec M. Meyerhof). Une controverse médico-philosophique au Caire en 441 de l'hégire (1050 ap. J.-C.) avec un aperçu sur les études grecques dans l'Islam, in *BIE*, XIX (1937), pp. 29-43.

— **(en collaboration avec M. Meyerhof). Maimonides versus Galen (Bulletin of the Fac. of Arts, University of Egypt, may 1397), Cairo 1939.**

— (et feu M. Meyerhof). Remarques sur la transmission de la pensée grecque aux Arabes (Histoire de la Médecine, 2e année, n° V (mai 1952), pp. 11-19).

— Ibn al-Nafīs et son « Theologus Autodidactus », in *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona 1956, II, pp. 325-345.

— Ibn al-Nafīs, Servetus and Colombo, in *al-Andalus*, XXII (1957), pp. 317-336.

— **(et feu M. Meyerhof). The *Theologus Autodidactus* of Ibn al-Nafīs, Oxford 1968, 83 p. + 53 p. texte arabe.**

7. — *Islam en Afrique noire*

— La justice en Nigeria du Nord et le droit musulman, in *Rev. Algérienne... de législation*, LXVII (1951), I, pp. 37-43.

— L'administration de justice musulmane en Afrique Occidentale française et britannique (Symposium Intercolonial 1952, Bordeaux (1954), pp. 82-89).

— Islam in Northern Nigeria, in *Studia Islamica*, VIII (1957), pp. 123-146.

— Notes on Islam in East Africa, in *Studia Islamica*, XXIII (1965), pp. 91-136.

8. — *Divers*

— Zur wahhābitischen Literatur, in *Zeitschrift für Semitistik*, VI (1928), pp. 200-212.

— Über den Hellenismus in Baghdad und Cairo im 11. Jahrhundert, in *ZDMG*, XC (N. F. XV, 1936), pp. 526-545.

— Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/2 in arabischer Überlieferung, in *Orientalia*, N. S., V (1936), pp. 229-268.

— The Arabic edition of the British Council map : Europ and the Middle East, in *Geographical Journal*, CIV (1944), pp. 199-202.

— On Mūsā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzī, in *Acta Orientalia*, XXI (1950-53), pp. 288-300.

— « Qarrān » = « cornard », in *al-Andalus*, XVI (1951), p. 489.

— Une citation de l'Évangile de St. Jean dans la Sīra d'Ibn Isḥāq, in *al-Andalus*, XVI (1951), pp. 489-490.

— L'Islam vu d'Angleterre, in *Critique*, février 1953, pp. 142-155.

— **(avec G. H. Bousquet). Œuvres choisies de C. Snouck Hurgronje, présentées en français et en anglais, Leiden (E. J. Brill) 1957.**

— The Islamic Background of the Idea of an Arab Nation, in *The Arab Nation*, Washington (The Middle East Institute) 1960, pp. 15-24.

— The Encyclopaedia of Islam, in *ACLS News Letter*, XIV/2 (février 1963), pp. 8-10.

— The victims of the Mongols in Baghdad, in *Der Islam*, XLII/2-3 (1966), p. 259.

— The Kitāb al-Tārīḫ of Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ, in *Arabica*, XVI (1969), pp. 79-81.

9. — *Nécrologie*

— Aḥmed Pasha Taimur. Ein Nachruf, in *ZDMG*, N. F., VIII (84, 1930), pp. 255-258.

— G. Bergsträsser's Arbeiten zum islamischen Recht, in *OLZ*, XXXVIII (1935), col. 593-599.

— Christian Snouck Hurgronje, in *Der Islam*, XXIV (1937), pp. 192-195.

— Max Meyerhof, in *Osiris*, IX (1950), pp. 7-32.

10. — *Articles du* Handwörterbuch des Islam, *Leiden 1941, et de la* Shorter Encyclopædia of Islam, *Leiden 1953*

Ḳatl, Khaṭa', Khiyār, Ḳiṣāṣ, Luḳaṭa, Maita, Mālik b. Anas, Mīrāṯ, Muḥammad 'Abduh, Nikāḥ, Raḍā', Ribā, Sharī'a, Taklīd, Ṭalāḳ, Umm al-Walad, Uṣūl, Waṣiya, Wuḍū', Yatīm, Zakāt, Zinā' ; en outre, Bāṭil (uniquement dans la *Shorter Encyclopaedia of Islam*).

11. — *Articles de l'*Encyclopédie de l'Islam

a) 1re *édition:* outre les articles parus dans le *Handwörterbuch des Islam* et dans la *Shorter Encyclopaedia of Islam* (sauf Bāṭil) : Li'ān, Rahn, al-Sha'rānī, al-Shiblī, al-Subkī, Yaḥyā b. Ādam ; *au Supplément:* Meḥkeme, al-Subkī *(complément à l'article)* ;

b) 2e *édition:* al-'Abbādī, Abū Ḥanīfa, Abū l-Layth al-Samarḳandī, Abū Shudjā', Abū l-Su'ūd, Abū Thawr, Abū Yūsuf Ya'ḳūb, Adjr, Aghlabides (vie religieuse), 'Ahd, Aḥkām, Ahl al-ḥadīth, Aḥmad, Aḳ Ḥiṣārī, al-Akhḍarī, Altı Parmak, Amān, Aṣḥāb al-ra'y, al-Ash'arī (Abū Burda), 'Aṭā' Bey (Meḥmed), Aṭfiyāsh, al-Awzā'ī, Bannānī, Bay', Bishr b. Ghiyāth al-Marīsī *(en collaboration avec A. N. Nader)*, Daḥlān, Dāwūd b. 'Alī b. Khalaf, Dja'far b. Mubashshir *(en collaboration avec A. N. Nader)*, al-Djurdjānī (Ismā'īl b. al-Ḥusayn), al-Djuwaynī, al-Faḍālī, Fiḳh, Ḥadd, Ḥadjr, al-Ḥalabī, Ḥanafiyya, Hilāl (dans la loi religieuse), Ḥiyal, Ibāḥa, Ibn Abī Layla (Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān), Ibn 'Aḳīl, Ibn 'Āṣim, Ibn Buṭlān, Ibn Ḥadjar al-Haytamī, Ibn 'Īsā, Ibn al-Ḳāsim, Ibn Ḳāsim al-Ghazzī, Ibn al-Kaysarānī, Ibn Khallād, Ibn al-Nafīs, Ibn Nudjaym, Ibn Rāhwayh, Ibn Riḍwān, Ibn Surayḏj, Ijāb, Idjtihād, Ikhtilāf, 'Ikrima.

12. — *Nombreux comptes rendus d'ouvrages dans diverses revues, notamment* OLZ, Orientalia *et* Der Islam.

THE ROLE OF ULEMA IN INDO-MUSLIM HISTORY

The Ghaznawīd state which laid the foundation of Muslim power in India was, to some extent, a successor of the Sāmānīds; and inherited much of the same pattern of relationship between the rulers and the ulema. It was a close relationship, the purpose of which was to keep the state administration in reasonable conformity with the *sharī'a*, and to keep the Shī'īs, especially the Ismā'īlīs in check. Lahore was the secondary capital, and in the final stage *the* capital of the Ghaznawīd kingdom and it was natural that next to Ghazna there was a concentration of ulema there. Most eminent of them was Shaykh Ismā'īl Bukhārī (d. 1056) who laid the foundation of classical, largely imitative and compilatory study of *ḥadīth* in the Sub-continent. (1) He was also one of the first missionaries of Islam in India, whose activities were paralleled in the earlier generation by Ṣafī al-dīn Kāzurūnī (d. 1007) who had established his headquarters at Uchch in southern Punjab. (2)

The Ghūrīds, who put an end to the Ghaznawīd rule in 1186 and extended the Muslim rule over the greater part of north India, had developed their own pattern of relationship between the ruler and the ulema. The rulers of Ghūr adhered to the Karāmiyya sect, (3) until around 1199 Ghiyāth al-dīn embraced

(1) Raḥmān, 'Alī, *Takdhira-i 'ulamā'-i Hind*, Lucknow 1914, 23.

(2) S. M. Ikrām, *Āb-i Kawthar*, Lahore, 1958, 81-85 ; for the account of some of the Ghaznawīd ulema see 'Awfī, *Lubāb al-albāb*, ed. Sa'īd Nafīsī, Tehran 1335 shamsi, 168-217.

(3) Al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa'l niḥal*, ed. W. Cureton, London 1846, 20; C. E. Bosworth, "The rise of the Karāmiyyah in Khurasan", *Muslim World*, L/1 (1960), 5-14.

Sunnī orthodoxy either in the Shāfi'īte or the Ḥanafite (probably the former) from under an *'ālim* Waḥīd al-dīn (or Wajīh al-dīn) Marvārūdhī, and later extended his patronage, much to the annoyance of the Karāmīs to the Shāfi'īte divine and philosopher, Kakhr al-dīn al-Rāzī. (1) Neither the Karāmī nor the Shāfi'īte influence of the Ghurīd court came to be transplanted in India, where Ḥanafism is found as the official religion as well as that of the Muslim majority at the foundation of the 'slave' dynasty by Qutb al-dīn Aybal in 1206; probably because Hanafism was the dominant creed at the Ghūrīd base of power in what is now Afghanistan, and the élite and the soldiery which conquered India adhered to it. Si the history of the ulema in India is predominantly the history of Ḥanafite ulema. (2)

As a class the majority of ulema of the Delhi Sultanate were associated with the court, the ruling élite and the administration. Head of the Department of religious affairs was the *ṣadr al-ṣudūr* who enjoyed great prestige and power. Often he combined that position with that of the chief qāḍī of the state, the *qāḍī-yi-mamālik*, head of the department of justice; and made appointments of *qāḍīs* in the provincial towns as well as of *imāms* to lead prayers in the mosques everywhere. The department of *ḥisba* was also controlled by the ulema, and was especially effective in certain reigns as that of 'Alā al-dīn Khaljī (1296-1316). Usually the ulema were also appointed to the position of *shaykh al-Islām* or *shaykh al-shuyūkh*, a position which had a very different connotation from that of the *ṣyhül-Islām* in the Ottoman empire. The *shaykh al-Islām* in the Delhi Sultanate looked after the Ṣūfīs, *faqīrs* and other men of God. His office was subordinate to that of the *ṣadr al-ṣudūr.* (3)

In the office of the *shaykh al-Islām* in particular and as a class in general the ulema were sometimes at loggerheads with

(1) Minhāj al-Sirāj al-Jūzjānī, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, ed. A. H. Habibi, Kabul 1964, i, 361-62; C. M. Kieffer, *Les Ghorides, une grande dynastie nationale*, Kabul 1962; C. E. Bosworth, "Early Islamic History of Ghūr", *Central Asiatic Journal*, VI/2 (1961), 116-133; idem, "Ghūrīds", EI², ii, 1099-1104.

(2) Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburg 1969, 1-3.

(3) Amīr Ḥasan Sijzī, *Fawā'id al-Fu'ād*, Lucknow 1885, 24; I. H. Qureshi, *The Administration of the Delhi Sultanate*, Lahore 1958, 175-76, 190-91.

the Ṣūfīs whom they accused from time to time of *bid'a* (innovation), of such unorthodox practices as listening to music *(samā')*, and often brought grave charges against individual Ṣūfīs. Iletmish's *shaykh al-Islām*, Najm al-dīn Ṣughrà (1) was jealous of the eminent mystic Qutb al-dīn Bakhtiyār Kākī (d. 1236); (2) and according to Sūfī hagiographies, cooked up a charge of adultery against another mystic Jalāl al-dīn Tabrīzī. To judge this last case a *maḥḍar* (or jury-like assembly) of ulema ans Ṣūfīs was convened by Iletmish; the charge could not be proved; Tabrīzī was exonerated and Ṣughrà, either because of his failure in this case or his antagonism to Kākī who had much influence over Iletmish, lost his job and was replaced by a mystic Jamāl al-dīn Bisṭāmī. Another *'ālim*, Qutb al-dīn who was *shaykh al-Islām* under Bahram Shah (1240-1242) had as notorious a reputation as Ṣughrà, and was even accused of treason. (3)

An even more remarkable instance of rivalry between the ulema and the Ṣūfīs, illustrating a degree (though on the whole minimal in India) of the tension between *sharī'a* and *ṭarīqa*, was the famous *maḥḍar* of 253 ulema convened by Ghiyāth al-dīn Tughluq (1320-1325) on the question of the permissibility of *samā'*, at the instigation of Qaḍi Jalāl al-dīn and the Shaykhzāda of Jām and other ulema, in which the great Chishtī mystic Niẓām al-dīn Awliyā had to appear as a defendent. The interesting point in the proceedings of this *maḥḍar* was the ulema's assertion of the greater validity of the Ḥanafite juristic ruling against listening to music, compared to the *ḥadīth* quoted on the permissibility of *samā'* in his defence by Niẓām al-dīn, the authenticity of which the ulema questioned.

(1) The adjective *Ṣughrā* in his name is meant, at least in hagiographical literature, to distinguish him from the renowned and much respected founder of the Kubrāwiyya order, Najm al-dīn al-Kubrà, for a study of whose work and influence see Fritz Meier (ed.), *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn Kubrà*, Wiesbaden 1957; M. Molé, "Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire », *Revue des Études islamiques*, xxix-xxxi (1961), 16-142.

(2) Amīr Khurd (Sayyid Muḥammad b. Mubārak Kirmānī), *Siyar al-awliyā'*, Delhi 1885, 54-55.

(3) Jūzjānī (Kabul), i, 468.

The question was decided in a compromise by the Sultan on the evidence of a mystic of Suhrawardiyya order, 'Alam al-dīn, who probably was sympathetic to rationalist trends in theology, that the pratice of the Muslims generally outside India was to tolerate music. The Sultan permitted *samā'* for the orthodox Ṣūfīs; but banned it for the heterodox mystics such as the *qalandars* and the Ḥaydarīs. (1)

On the whole the ulema occupied a position of great prestige throughout the period of the Delhi Sultanate, and even when they could not influence a sultan, they could not easily be influenced by him. They had a place close to the sultan even in the battle array. (2) Iletmish, though he sided with the Ṣūfīs whenever there was a clash between them and the ulema, (3) nevertheless honoured the ulema as much because of his own piety as for *raison d'état*; as their influence, presumably with the Muslim élite and soldiery, helped the consolidation of his power. From the reign of Bahrām Shāh (1240-1242) onwards their influence increased even more and occasionally they entered into matrimonial relations with the ruling house. (4) They held similar prestigious position under the pious Nāṣir al-dīn Maḥmūd (1246-1266).

But, on occasions they were disloyal to the interests not only of the ruling sultan, but even of the Muslim state in India. As early as 1257 some ulema had conspired with the protégés of Hülegü against their own Sultan. (5) The episode of their intrigue against Bahrām Shāh has already been mentioned. These instances as well as the overall political considerations led to Balban's (1266-1287) policy of evolving a pattern of power in which the ruler was supreme, his right to rule derived

(1) Sijzī, 125-26; Amīr Khurd, 128; Ḥāmid b. Faḍl-Allāh Jamālī, *Siyar al-'ārifīn*, Delhi 1893, 89; Ikrām, *op. cit.*, 270-73; Aziz Ahmad, "Muslim contribution and attitude to music in India", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 119/1 (1969), 87.

(2) Qureshi, 149.

(3) K. A. Nizami, "Iltutmish the Mystic", *Islamic Culture*, XX (1946), 165-80.

(4) K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in Indian during the 13 th Century*, Aligarh 1961, 172.

(5) 'Abd-Allāh b. Faḍl-Allāh Shīrāzī, *Tajziyat al-amṣār wa tazjiyat al-a'ṣār (Ta'rīkh-i Waṣṣāf)*, Bombay 1877, 310-11.

form Divine favour, his administration pragmatic, relegating the influence of the umela to the background. But, at the same time, to keep the ulema quiet, he cultivated good, even flattering, personal relations with them. (1) 'Alā al-dīn Khaljī, though he imposed pietistic conformity on his Muslim subjects, was himself illiterate and no patron of ulema who do not seem to have thrived very much under the Khaljī dynasty (1290-1320), at least not as much as in the periods before and after it.

The Tughluq revolution (1320), wich overthrew the apostate usurper Khusraw Khān, was to some extent basically pietistic. This pietistic element was strengthened during the reigns of Ghiyāth al-dīn Tughluq I (1320-1325) and Fīrūz Tughluq (1351-1388). In between during the reign of the enigmatic and scholarly Muḥammad ibn Tughluq, at least for a time scholastic rationalism seems to have thrived at the expense of orthodoxy. (2) Fīrūz Tughluq's theocracy could not have existed in theory or in practice without the assistance of the ulema. The very theocratic nature of his regime presupposes their preponderant influence on the state administration under him. After a period of the decline of the Delhi Sultanate during its resurgence under Sikandar Lodī (1489-1517) we find again an upsurge of the prestige of the ulema, though counterpointed by that Sultan's proclivity towards scholastic rationalism.

The creative contribution of the ulema of the Delhi Sultanate to theological literature was not very considerable. Among early author-theologians was Raḍī al-dīn Ḥasan al-Saghānī, who acted on one occasion as the envoy of 'Abbāsid al-Nāṣir to Iletmish. He was a *ḥadīth* scholar in the traditional sense without much originality of treatment or analysis. Two important juristic manuals were prepared in the reign of Fīrūz Tughluq; *Fiqh-i Firūzshāhī* and *Fatāwī Tātārkhānī*. Though they are landmarks in the history of juristic compilation in India; they have no great significance in the total intellectual history of Islam. The first Persian commentary on the Qur'ān

(1) Ḍiyā al-dīn Baranī, *Ta'rīkh-i Fīrūzshāhī*, Calcutta 1862, 46-47.

(2) Muḥammad b. Tughluq (attributed to), Autobiographical Fragment at the end of Jūzjānī, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, B. M. Add. Mss. 25, 785, fos 316ᵃ-317ᵇ.

was written in India by Shihāb al-dīn Dawlatābādī; again its significance is largely historical.

Most of the ulema were content with official careers in state departments of justice, eccelesiastical affairs, and the *ḥisba*. Professionalisation of by far the great majority of ulema became a set pattern in India and led to an ideal distinction between the other-worldly divines *('ulamā'-i ākhirat)* and the theologians who prefereed a worldly career *('ulamā'-duniya)*. (1)

The Mughal Empire inherited from the Delhi Sultanate this pattern of the position and role of the ulema in relation to the court, the administration and the Muslim society. In fact, some of the Lodī ulema continued to hold influential offices under the early Mughal rule, such as 'Abd-Allāh Tulanbī (Makhdūm al-Mulk) who began his religious career probably as a rationalist Whose lectures Sikandar Lodī attended from time to time, but who became later an arch-conservative, a persecutor of all heresy and heterodoxy, and of a character which as revealed in his *fatāwī* moves from one *ḥīla* (legal evasion) to other. (2)

Akbar who started as an orthodox Muslim was, in the course of time, disillusioned by the arrogance, petty-mindedness, intolerance and mutual rivalries of the ulema of his court. Makhdūm al-Mulk, the *shaykh al-Islām* and Shaykh 'Abd al-Nabī, the *ṣadr al-ṣudūr* who had for a time enjoyed power and great prestige were disgraced and sent to the Hijaz in exile. (3) In his disillusionment Akbar turned to the teachings of other sects in Islam, to the heresies, to other religions; and finally evolved a heretical cult of his own, the *Dīn-i Ilāhī*. (4)

(1) Baranī, 154-55.

(2) 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, *Muntakhab al-tawārikh*, Calcutta 1868-69, *passim*.

(3) Badā'ūnī, ii, 202; Raḥmān 'Alī, *op. cit.*, 103.

(4) Badā'ūnī, ii, *passim*; Abu'l Faḍl 'Allāmī, *Akbar Nāma*, ed. M. Ṣādiq 'Alī Kanpur/Lucknow 1881-1883; Eng. tr. H. Beveridge, Calcutta 1948, *passim*; idem, *Ā'īn-i Akbarī*, Eng. tr. i (H. Blochmann), introduction, 175 ff., iii (Jarrett), 424 ff.; Muḥsin Fānī (attributed to), *Dabistān-i madhāhib*, Eng. tr. by D. Shea and A. Troyer *(The Dabistán or School of Manners)*, Paris 1843, iii, 49-138; Makhanlal Roychoudhury, *The Dīn-i Ilāhī*, Calcutta 1941 ; Vincent E. Smith, *Akbar, the Great Mogul*, Oxford 1927, 209-22, 237; Wolsey Haig in *The Cambridge History of India*, iv, 378 ff.; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964, 167-181; Y. Hikmet Bayur, "L'Essai de réforme religieuse d'Ekbar Gürkanli", *Belleten*, ii (1938), 127-85.

The power of the ulema which Akbar curtailed was never again restored to the same degree as earlier under the Delhi Sultanate, not even under pious and theocratic Awrangzīb. The person most responsible for the overthrow of the ulema under Akbar was an eclectic, Shaykh Mubārak and his two sons, the intellectual Abu'l Faḍl 'Allāmī and the poet Fayḍī. Shaykh Mubarak engineered the drafting and willy-nilly signing by the ulema of a *maḥḍar* (in the sense of a juristic decree) (1) erroneously referred to by some English historians as the 'infallibility decree', by which the ulema were forced to recognise the right of the *ijtihād* of the Emperor when on a legal point there was a difference of opinion among themselves. In practice Akbar went far beyond the provisions of the *maḥḍar* and introduced legislation in his empire by which it ceased to have the complexion of a Muslim state during his reign. The point to remember is that this whole development was occasioned because of the shortcomings of the ulema of his reign and time. In his letter to 'Abd-Allāh Khān Özbeg in 1586 Akbar accuses the ulema of having twisted and misrepresentend the *sharī'a* and of having corrupted it to assume a role of partnership in the government of the state (2). The fanatically orthodox historian Badā'ūnī, as well as the Naqshbandī mystic Shaykh Aḥmad Sarhindī who was to set in motion a chain reaction against Akbar's heterodoxy, condemn these wordly-wise ulema in similar unambiguous terms. (3) As under the Delhi Sultanate, actually even more forcefully, a distinction was made by the pietistic or orthodox writers between the 'evil' ulema *('ulamā'-i sū')* and the God-seeking divines *('ulamā'-i Ḥaqq)*.

Restoration of the Sunnī orthodoxy was partly a work of the ulema of the latter category in several generations. Immediately after the reign of Akbar the two persons most active in the revival of orthodoxy were Shaykh Aḥmad Sarhindī and 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī. Of these two, the former was

(1) Text in Badā'ūnī, ii, 272.

(2) Akbar to 'Abd-Allāh Khān Özbeg, in 'Allāmī, *Maktūbāt*, Lucknow 1863, 21.

(3) Badā'ūnī, ii, 255; Shaykh Aḥmad Sarhindī, *Maktūbāt*, Lucknow 1877, i, 47. The best study of his life, times and work is, K. A. Nizami, *Ḥayāt-i Shaykh 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī*, Delhi 1953.

essentially a mystic and cannot be defined as an *'ālim*. But 'Abd al-Ḥaqq, though he too had joined more than one Ṣūfī orders, was first and foremost an *'ālim*. (1) At Akbar's capital Fathpur Sikri he had been in contact with the intellectual élite among Akbar's courtiers, though not perhaps with Akbar himself. But his visit to the Hijaz in quest of theological scholarship and his subsequent career as a theologian was not merely a reaction against the heterodoxy of Akbar as suggested by Nizami and others; it also had a positive side in the tradition of 'Alī Muttaqī and 'Abd al-Wahhāb Muttaqī, ulema of Central India unconnected with the movements in the Mughal court, who had immigrated to the Hijaz earlier solely in quest of knowledge and piety, and of whom the latter was 'Abd al-Ḥaqq's teacher and mentor. (2) The study of ḥadīth which had been neglected for several centuries in India received a new impetus with the work of 'Abd al-Ḥaqq (3) and has, since then, enjoyed a tradition of continuity to the present time. He wrote on several other theological subjects; and his personality and his writings had some effect on restoring and rehabilitating the image of ulema as deserving veneration. He was first of a long series of ulema, not directly connected with the Mughal court, but radiating some indirect influence on receptive Mughal nobles in favourable periods.

Shāh Jahān (1628-1658) was more religious than his father Jahāngīr; but the ulema did not have any say in his policies of administration. His relationship with the most eminent and the most learned *'ālim* of the period, 'Abd al-Ḥakīm Siyālkotī was one of distant patronage. In 1642 Shāh Jahān had him weighed in gold. But, Shāh Jahān and his wazīr Sa'd-Allāh Khān also made use of him. To answer some of the scholastic questions raised by the Ṣafawīd 'Abbās II's wazīr Khalīfa Sulṭān in his discussions with the Mughal ambassador Jān Nithār Khān, by the imperial order Sa'd-Allāh Khān asked

(2) 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, *Zād al-Muttaqīn*, B.M. Or. Mss. 217, fos. 10^{b}-41^{a}, 48^{a}-134^{b}.

(3) Raḥmān 'Alī, 109.

Siyālkotī to write what is now regarded as one of his most outstanding works, the *Durrat al-ṯhamīna.* (1)

Awrangzīb (1658-1707) ruled the state as a theocracy, but not through the ulema, but through the *manṣabdārs* (fief-holders) and the administrative structure he had inherited from his predecessors. No doubt he made use of the ulema; but there is no evidence that he ever allowed them to make use of him even in the selightest degree. Through the juristic opinions *(fatāwī)* of the courtier-ulema, ever ready to oblige, he was helped in bringing about the executions of his brothers Dārā *Shukoh* and Murād Bakhsh. Ironically similar courtier-ulema attached to the entourage of his son Akbar supplied that prince with juristic rulings to rebel against his pious father, accusing him of irreligion. (2) The most positive use of ulema made by Awrangzīb was to set them at work on the monumental *Fatāwā-i 'Ālamgīrī (Fatāwī Hindiyya)* which is the most comprehensive juristic work compiled in India; and is also, incidentally, the theoretic chrystallization of Awrangzīb's theocratic policies.

It was not until after the death of Awrangzīb in 1707, which marked the collapse of Muslim political power in India, that the ulema, or rather one of them, Shāh Walī-Allāh, assumed not merely the religious, but also to some limited extent social and political lead, at least in the history of ideas, in Indian Islam, opening new vistas of speculation which inspired as divergent religio-political thinking as that of the fundamentalists and the modernists in the nineteenth and twentieth centuries. In modern Indo-Pakistani historiography Walī-Allāh's political influence over the Muslim potentates of the period has been exaggerated. (3) On the contrary, there is reason to believe that his intellectual approach and his fundamentalism were both repugnant to the more traditionally orthodoz among his contemporaries. (4)

(1) Sa'd-Allāh Khān, *Maktūbāt*, ed. N. H. Zaydi, Lahore 1968, 14-16.

(2) Jadu Nath Sarkar in *The Cambridge History of India*, iv, 227-228, 250, 252.

(3) Cf. K. A. Nizami, *Shāh Walī-Allāh ke siyāsī maktūbāt*, Aligarh 1950; S. M. Ikram, *Rūd-i Kawthar*, Lahore 1958, 509-514.

(4) Mirzā Ḥayrat Dihlawī, *Ḥayāt-i Ṭayyiba*, Lahore 1958, 26-27; also Mirzā Rafī' Sawdā, "Dar hajw-i shakhṣi ki muta'aeeib būdṣṣ, in *Kulliyyāt*, Lucknow n.d.

But there is no doubt that, at least to some extent Walī-Allāh saw himself in the role of a champion of political Islam. (1) Much more important is the fact that he was the first divine in India to see the problems of Muslims in a social and economic context, and in a historical perspective. (2) He faced the question of the purification of religious belief and practice from what he considered to be the contamination of an overwhelmingly Hindu environment; (3) an orientation which reached its culmination in the work of his grandson Shāh Ismā'īl. (4) Even more significant was his impact on all future religious thinking in India due to his re-evaluation and reopening of the question of *ijtihād* (use of individual reasoning) (5) which opened in various subsequent schools of religious thought new vistas of neo-scholasticism and speculation.

The tradition and the impact of his thought was continuous through the school he founded; though the political rôle of that school has often been misrepresented in recent historical writing. Thus, the oft-quoted *fatwā* of his son Shāh 'Abd al-'Azīz declaring India *dār al-ḥarb* (enemy territory) under the British (6) should not be taken in isolation; actually the position of 'Abd al-'Azīz vis-à-vis the British was quite ambivalent. (7) It has to be remembered that the *fatwā* in question, like most of the political statements of the ulema during the nineteenth century, were not positive statements or stands, but answers to queries put to them, in dealing with which their rôle was not dissimilar to that of the medieval *muftīs*.

The movement of the *Mujāhidīn*, begun and led by Sayyid Aḥmad Barelwī in the early decades of the nineteenth century, had for its brain trust two ulema who were members not only

(1) Walī-Allāh, *Fuyūḍ al-Ḥarmayn*, Urdu Tr., Lahore 1947, 55, 117, 127.

(2) Specially in *Ḥujjat-Allāh al-bāligha*, Karachi 1953 and *Izālat al-khafā'*, Karachi n.d.

(3) In *Tuḥfat al-Muwahhidīn*, Delhi 1894 and *al-Balāgh al-mubīn*, Lahore 1890.

(4) Shāh Ismā'īl, *Taqwiyyat al-īmān*, Lahore 1956.

(5) Walī-Allāh, *'Iqd al-jīd*, Delhi 1926.

(6) Shāh 'Abd al-'Azīz, *Fatāwā-i 'Azīziyya*, Delhi 1904, 16-17; Urdu tr. Kanpur n.d., i, 35-37; cf. Mushiru-l-Haqq, *Indian Muslim Attitude to the British in the Early Nineteenth Century: A Case Study of Shāh 'Abdul 'Azīz*, unpublished thesis submitted for the degree of M. A. at the McGill University, 1964.

(7) *Ibid.*

of the Walī-Allāhī school, but also of the family of that divine. The activism of these two ulema, Shāh Ismā'īl and 'Abd al-Ḥayy, is really the first instance of the participation of ulema in a popular movement which was as much political as it was religious and social, and which culminated in a *jihād* against the Sikhs on the north-western frontier of India. It is debatable whether it envisaged in its earlier stages a *jihād* against the British as well. In subsequent generations the ulema associated with this movement were actively, though not very effectively, hostile to the British. (1)

The participation of some of the ulema, especially those of the small town of Thana Bhawan and Delhi in the anti-British Uprising of 1857-1858 (the Indian Sepoy Mutiny), again, needs examination. In the case of Thana Bhawan the hagiological historiography (2) can be trusted more than in the case of Delhi. But Thana Bhawan was an insignificant town which made no impact on the course of the Mutiny or its sequel; and it was for this reason that of the Thana Bhawan participants in Mutiny the leader Hājī Imdād-Allāh was allowed to proceed to the Hijaz unmolested by the British authoroties, Rashīd Aḥmad Gangohī was temporarily arrested but due to insufficient evidence soon set free, and Muḥammad Qāsim Nānotawī, who later founded the theological seminary of Deoband, escaped imprisonment or trial at the hands of the British altogether. That these ulema became respected divines later as founders of Deoband is relevant to the fact that they posited a distrust of the British which gathered a political momentum in the subsequent generations under Maḥmūd al-Ḥasan and Ḥusayn Aḥmad Madanī. In the case of the *fatwā* of the ulema at Delhi justifying the *jihād* against the British during the Mutiny,

(1) Apart from the familiar printed sources, as Hafeez Malik has points out in his review (*Journal of Asian Studies*, forthcoming) of Qeyam-ud-din Ahmad's *The Wahabi Movement in India* (Calcutta 1966) there is still a great deal of untapped material on the movement of the Mujāhidīn in the archives of Calcutta, Patna and Bombay, in the archives of the Government of West Pakistan, in the Sayyidiya Library at Tonk and in the India Office Library, London (specially VIII Duke of Argyll pp. L95/54 and Legal Adviser's Papers, Box 94788).

(2) Muḥammad Miyān, *'Ulamā'-i Hind kā shāndār maḍi-yi jadīd*, Delhi 1957-60, iv, 275-307; Ḥusayn Aḥmad Madanī, *Naqsh-i Ḥayāt*, Delhi 1953, ii, 42-43.

it was not an initiative, but a formal response to query, and was probably issued under the pressure of mutineers and Bakht Khān, their leader in Delhi. On the other hand Sayyid Aḥmad Khān's assertion that the *fatwā* in question was a forgery has to be treated as motivated by loyalist apologestic. (1)

Rashīd Aḥmad Gangohī was opposed to the modernist theology of Sayyid Aḥmad Khān to such an extent that he extended his dislike to his politics, and in answer to a query gave the ruling that a Muslim may join the Hindu-dominated Indian National Congress provided his doing so did not lead to any infringement of the *sharī'a* or the humiliation of the Muslim community, rather than respond to Sayyid Aḥmad Khān's political call of Muslim separatism from Hindu-oriented politics and of loyalism to the British rule. (2)

In the succeding generation at Deoband, Maḥmūd al-Ḥasan's political activism against the British rule, his contacts during the First World War with Turkish leaders Enver Pāsha and Ghalib Pāsha in the Hijaz leading to his imprisonment by Sharīf Ḥusayn of Mecca and his internment by the British were primarily motivated by pan-Islamism. In 1920 with the rise of the Indian Khilāfat movement in alliance with the Indian National Congress Maḥmūd al-Ḥasan's pan-Islamism came to be telescoped with Indian nationalism, though its rudements are traceable in some of his earlier activities especially those organised in the north-western frontier area and in Afghanistan. Later, a theological philosophy for Indian nationalism was worked out by the nationalist leader Abu'l Kalām Āzād and by Maḥmūd al-Ḥasan's disciple and successor Ḥusayn Aḥmad Madanī. It was based on Muḥammad's 'Covenant' with the Medinians, cited by Ibn Isḥāq and other early Muslim chroniclers, which defined all Medinians, whether Muslim or non-Muslim as belonging to a similar community. Though this 'covenant' was soon superseded by very different action by the Prophet, it was argued by the nationalist Indian ulema

(1) Text in *Ṣādiq al-akhbār*, Delhi, 26 July 1857; cf. Sayyid Aḥmad Khān, *Asbāb-i baghāwat-i Hind* (1858), Agra 1903, 8-9.

(2) Rashīd Aḥmad Gangohī in *Nuṣrat al-akhbār*, Lahore 1886, 19.

that it was a valid precedent for the justification of the forging of a composite Hindu-Muslim nationalism in India to face the British. (1) These ulema as well as their principal organisation, the Jam'īyyat al-'ulamā'-i Hind were opposed to the Pakistan movement which was supported by very few ulema, the most eminent of them being Shabbīr Aḥmad 'Uẖṯmānī, the political anti-thesis of Madanī. With the foundation of Pakistan in 1947 the drama of the political activism of the ulema shifted to Pakistan and deserves a separate study.

Aziz AHMAD
(Toronto)

(1) Āzād, *Khuṭbāt*, Lahore 1944, 42-44; Madanī, *Muttahida qawmiyyat awr Islām*, Delhi n.d., 44-51.

MÉTHODE D'ANALYSE DE TEXTE

APPLIQUÉE A UN PASSAGE DE MUḤAMMAD 'ABDUH

Dans le vaste champ des études islamiques et plus spécialement dans le domaine propre à l'histoire des idées, la matière première de toute recherche est constituée par des textes, qu'ils soient ou non réunis en ouvrages distincts. Il est donc particulièrement important, si l'on veut parvenir à des résultats satisfaisants, de réfléchir sur la ou les meilleures méthodes à employer pour tirer d'un texte tous les renseignements qu'il contient. Jusqu'à une date récente, ce furent surtout les exégètes, voués à l'étude des textes sacrés, qui avaient réfléchi sur cet aspect méthologique de la recherche ; et l'on peut trouver chez les théologiens juifs, chrétiens ou musulmans une certaine théorie du commentaire de texte. Les derniers développements du structuralisme et l'application de ses méthodes au domaine proprement sémantique ont depuis attiré l'attention des chercheurs qui, dans toutes les disciplines, doivent affronter des textes.

C'est en suivant ces développements que nous avons eu l'occasion de lire deux textes de Roland Barthes et que nous avons été amené aux réflexions qui vont suivre. Le premier de ces textes est un article paru dans la Revue *Tel Quel*, où l'auteur fait une analyse très suggestive du livre de saint Ignace de Loyola intitulé *Les Exercices spirituels* [1]. Quant au second, c'est celui d'une conférence, non encore publiée, donnée à

(1) *Tel Quel*, n° 38, été 1969, pp. 32-54.

Chantilly à un congrès d'exégètes. Roland Barthes y présente les principes de l'analyse structurale des récits et fait brièvement des applications sur des textes des *Actes des Apôtres*.

Pour éviter de rester sur le plan théorique, nous avons choisi arbitrairement un texte de Muḥammad 'Abduh, à propos duquel nous discuterons les différentes méthodes utilisées pour commenter un texte. Voici tout d'abord la traduction du passage qui sera commenté dans la suite (1).

« Je considère que j'ai grandi comme tout Égyptien appartenant à la grande masse de la classe moyenne et que je suis entré dans le même monde qu'eux. Mais au bout d'un certain temps, je n'ai pas tardé à sentir de la répugnance pour continuer à les suivre sur les sentiers battus, et je fus poussé à rechercher quelque chose dont ils n'avaient pas connaissance ; je découvris alors ce qu'ils n'avaient pas découvert et je me mis à proclamer le meilleur de mes trouvailles, et à m'en faire l'apôtre.

« Ma voix s'éleva pour un appel en faveur de deux grandes idées. La première c'était de libérer la pensée du carcan de l'imitation servile, de comprendre la Religion à la manière dont les Anciens de la communauté, avant l'apparition de la dissension, l'avaient comprise, de revenir pour l'acquisition des connaissances religieuses à l'étude des sources les plus primitives de cette communauté de considérer la religion à partir des normes de la raison humaine ; ces normes que Dieu a établies pour détourner la raison de ses abus, pour diminuer dans son exercice les confusions et les heurts, afin que la sagesse divine trouve, en préservant l'ordre du monde humain, son accomplissement. La Religion ainsi comprise sera considérée comme l'amie de la science, incitant à la recherche sur les secrets de l'univers, lançant un appel pour le respect des vérités solides, insistant pour que l'on s'appuie sur elles dans l'éducation de l'âme et la réforme de l'action. Tout cela constitue pour moi une seule et même idée. Mais bien sûr, en lançant ce premier appel, je me suis mis en désaccord avec ces deux groupes importants

(1) Il s'agit de deux pages tirées du *Tārīḫ al-ustāḏ al-imām Muḥammad 'Abduh* de Rašīd Riḍā, I, pp. 11-12.

dont se compose le corps de la communauté : les étudiants en sciences religieuses et ceux qui leur ressemblent, les étudiants en sciences modernes et ceux qui vont dans leur sens.

« La deuxième idée c'était de réformer les modes d'expression de la langue arabe, aussi bien dans la correspondance officielle entre les bureaux et les services du gouvernement, que dans l'ensemble des textes publiés par les journaux, en original ou en traduction, ou dans la correspondance privée. En Égypte, à cette époque, il y avait seulement deux manières d'écrire, toutes les deux aussi rebutantes pour le bon goût que contraires aux normes de la langue arabe.

« La première de ces manières d'écrire était utilisée dans les services du gouvernement et autres institutions similaires. C'était une sorte d'amalgame de mots laid, pernicieux et incompréhensible, qu'il était impossible de rattacher à l'une quelconque des langues du monde, que ce soit dans sa forme ou dans sa matière. Il reste encore quelque chose de ce style chez quelques écrivains coptes et leurs disciples ; mais c'est là, grâce à Dieu, chose rare.

« Quant à la deuxième de ces manières d'écrire, c'était celle, qu'utilisaient les littérateurs et les diplômés de la mosquée al-Azhar : on y cultivait la prose rimée, malgré la froideur d'un tel style, une prose remarquable par les pauses et toutes sortes de figures de rhétorique, même de mauvais goût. Ce style était difficile à comprendre, lourd à l'oreille, impropre à rendre la signification voulue, enfin il n'était pas conforme aux usages littéraires de la langue arabe. Bien sûr, il était possible de rattacher l'aspect formel de ce style aux principes de l'arabe, mais on ne pouvait le ranger parmi les styles acceptables pour des spécialistes de la langue arabe. Cette manière d'écrire est encore en usage notamment dans ce que produisent les cheikhs.

« Ces derniers temps, enfin, une autre forme d'expression nous est parvenue, étrange ; celle qui est arrivée chez nous, venant du pays syrien, dans la prose des deux journaux, rédigés par M. Boutros al-Boustani, *al-Ǧanna* et *al-Ǧinān*. Une telle forme littéraire, on peut la ranger parmi les styles extravagants ; c'est elle qui a sévi dans les débuts du journal *al-Ahrām* mais, grâce à Dieu, les traces en ont maintenant disparu.

« Il y eut aussi une autre thèse dont je me fis l'apôtre à un moment où tout le monde restait, sur ce point, dans l'aveuglement et l'incompréhension. Cependant, c'était le fondement même de la vie sociale de ces gens, un fondement dont la seule absence avait entraîné l'apathie, la faiblesse et l'humiliation. Il s'agit de la faculté de discerner d'un côté le droit du gouvernement à se faire obéir par le peuple et, de l'autre, le droit du peuple à réclamer, de son gouvernement, la justice. Oui, j'ai été, auprès de la nation égyptienne, un de ces apôtres qui l'ont appelée à reconnaître son droit face à son gouvernant alors que cette communauté, depuis plus de vingt siècles, n'avait jamais eu d'idées de cette sorte. Nous avons appelé les Égyptiens à croire que, si l'obéissance était due au gouvernant, celui-ci restait un homme capable de se tromper et de se laisser vaincre par ses passions, et que seuls les conseils donnés par les paroles et les actes de la communauté pouvaient le détourner de ses erreurs et faire cesser en lui la tyrannie de ses passions. Nous avons proclamé cela, alors que le despotisme était à son paroxysme, que l'injustice tenait le sceptre du pouvoir et que les gens, sous la poigne de fer du chef injuste, n'étaient que des esclaves et quels esclaves.

« En tout cela, je n'ai pas été l'imām que l'on suit, ni le chef à qui l'on obéit, mais j'ai été l'âme de cet apostolat dont la plupart des thèses restent encore en moi comme elles ont été mentionnées. Je n'ai pas cessé de prêcher pour mes croyances en matière religieuse, ni d'insister pour que l'on achève la réforme de la langue — la réalisation en est d'ailleurs proche. Pour ce qui concerne la thèse sur les gouvernants et les gouvernés, j'en ai abandonné la réalisation au décret divin : c'est la main de Dieu qui sera l'organisatrice. J'ai compris en effet que ce fruit-là, les nations ne pouvaient le cueillir que sur des arbres plantés par elles et cultivés durant de longues années. C'est de ces plantations qu'il convient maintenant, Dieu aidant, de s'occuper [1]. »

(1) La traduction qui précède s'est beaucoup inspirée de celle d'Anouar Abdel-Malek (*Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, II, *Les essais*, pp. 79-81), sans la suivre dans tous les détails.

Devant ce texte, ou tout autre texte pouvant servir à l'histoire des idées, la méthode classique du commentaire va chercher à préciser le contenu du message par une série d'interrogations plus ou moins liées entre elles. Schématiquement, on peut regrouper les démarches entreprises sous la forme de trois questions principales : qui est l'auteur du texte ? A qui s'adresse le message de l'auteur ? Quel est le contenu du message que l'auteur veut transmettre ? Les réponses aux deux premières questions supposent des recherches sur l'auteur et sur son milieu, sur ses maîtres et sur ses disciples ; tandis que pour répondre à la troisième question, il faut rechercher, parfois hors du texte, des indications portant sur les intentions de l'auteur, puis diviser le texte en paragraphes cohérents qui aboutissent à des conclusions, et dégager les raisonnements qui mènent à ces conclusions.

En utilisant, en plus du texte ci-dessus, les quelques pages qui, dans l'ouvrage de Rašīd Riḍā, le précèdent immédiatement, il est possible de donner brièvement une idée du commentaire qui serait réalisé selon cette première méthode. A un premier niveau, le texte fait partie d'un livre, écrit par Rašīd Riḍā en 1931, pour glorifier la mémoire de son maître Muḥammad ʿAbduh, qu'il considère comme un modèle pour l'humanité *(akmal man ʿarafṯu min al-bašar)*. Le discours de Riḍā entend continuer l'œuvre de réforme entreprise par ʿAbduh, mais en insistant sur son aspect moral. A un deuxième niveau, le texte est une citation tirée de l'autobiographie inachevée de ʿAbduh lui-même. Dans les pages précédant immédiatement notre texte, ʿAbduh donne des indications sur le public auquel il entend s'adresser, et par le fait même sur le but qu'il vise en écrivant. S'il entreprend d'écrire l'histoire de sa vie, ce n'est nullement à l'intention de ses compatriotes qui, dit-il, ne s'y intéresseraient pas, mais à la demande de certains étrangers. Il raconte que, au cours d'une réception, des amis Anglais se sont intéressés à ses souvenirs et l'ont pressé de les mettre par écrit. A ce niveau, le discours de ʿAbduh apparaît comme un effort de justification personnelle devant des représentants de l'Europe, monde de la science et de la raison.

A un troisième niveau enfin, on peut aborder le texte comme le message réformateur de 'Abduh à ses contemporains. Ce que veut dire l'auteur est ici très clair : il faut réformer la religion musulmane par un retour aux sources, il faut réformer la langue arabe en la rapprochant de ses normes et de ses modèles. A ces deux paragraphes s'en ajoute un troisième sur la politique où, avec un peu d'hésitation, l'auteur donne le sens de ses prises de position en faveur de la liberté. Quant au public auquel s'adressent ces appels à la réforme, c'est d'abord les intellectuels égyptiens, puis, plus généralement, le peuple d'Égypte tout entier.

Une telle méthode donne déjà de bons résultats et, par le biais des recherches historiques qu'elle oblige à entreprendre, elle permet d'éviter les anachronismes flagrants. De plus, quand il s'agit de textes écrits par des Musulmans, cette méthode tient compte d'une des structures fondamentales de la pensée de l'Islam pour qui : « L'histoire est une théologie et la théologie une histoire [1]. » C'est cette méthode qui a été et est généralement employée par les maîtres de l'islamologie. Cependant, il est nécessaire de marquer les limites de cette première méthode. Tout d'abord, elle présuppose, pour être féconde, de longues recherches historiques ; or ces recherches sont elles-mêmes fondées, au moins en partie, sur des lectures de textes, et l'on est enfermé dans un cercle que seule une longue familiarité avec l'ensemble de la civilisation musulmane peut briser. D'autre part, la littérature arabe, dans son ensemble, est avare en autobiographies, et les textes à étudier sont rarement précédés de pages d'introduction où l'auteur expliquerait quel est son propos et dirait pourquoi et pour qui il écrit. Enfin, et par voie de conséquence, des recherches historiques de ce type ne relèveraient en définitive que des coïncidences dont le seul lieu de rencontre serait la conscience de l'auteur ; or cette conscience échappe aux prises de l'analyste comme elle échappe, en partie du moins, à l'auteur lui-même.

Pour tenter d'éviter ces inconvénients, il paraît préférable, au moins dans un premier temps, de se limiter à la lecture et au

(1) H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, p. VII.

commentaire du texte lui-même, quitte à revenir dans la suite sur l'environnement historique. La méthode de lecture qui vient d'abord à l'esprit, consiste à relever un certain nombre de mots ou d'expressions plus frappants pour les analyser. Ainsi, dans le texte étudié ici, on peut, à la lecture des deux premiers paragraphes, retenir trois expressions qui situent le message de ʿAbduh.

La première de ces expressions souligne que le texte a été écrit dans une société en transformation : c'est l'expression « la grande masse de la classe moyenne » *(ṭabaqa wustā)*. Si l'on se réfère en effet aux auteurs anciens, on trouve chez eux une division bipartite de la société. D'un côté, il y a les gens du peuple *(ʿāmma)*, ignorants et voués à l'obéissance, et, de l'autre, les gens de l'élite *(ḫāṣṣa)*, cultivés et formant la classe dirigeante ; et, bien sûr, tout écrivain se considérait comme appartenant à cette classe. Le texte de ʿAbduh est intéressant non seulement parce qu'il fait apparaître le concept nouveau d'une classe intermédiaire, mais aussi par le fait que l'auteur, en se rattachant à cette classe, se distingue à la fois et du peuple et de la classe dirigeante.

La deuxième expression concerne le réformisme religieux : ʿAbduh demande à ses contemporains de « comprendre la Religion à la manière dont les Anciens *(salaf al-umma)*, avant l'apparition de la dissension *(qabla ẓuhūr al-ḫilāf)*, l'avaient comprise ». Par cette expression, ʿAbduh se réfère de manière explicite à la position qui, à l'époque classique, fut exprimée de la manière la plus claire par les disciples d'Ibn Ḥanbal : « Le livre, la Sunna ou tradition établie par le Prophète, et la *ǧamāʿa* ou les usages et les idées des compagnons du Prophète, à l'époque d'Abū Bakr, de ʿUmar et de ʿUṯmān : c'est ce qu'on appelle l'ancienne religion. L'assassinat de ʿUṯmān a été le commencement de la division dans la communauté » (1). On peut même voir dans l'expression de ʿAbduh une insistance particulière sur le rôle de la Sunna et de la *ǧamāʿa* par rapport au Coran, car c'est la manière *(ṭarīqa)* dont les Anciens ont

(1) H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. 9, n. 1.

compris la révélation coranique qu'il propose comme modèle à ses contemporains. Si bien que, lorsque 'Abduh parle un peu après des « sources les plus primitives *(al-yanābī' al-ūlā)* » de la vie de la communauté musulmane, il renvoie ses lecteurs à l'ensemble du corpus de la révélation, texte et commentaire autorisé (la Sunna), qui constitue, pour le Musulman, la parole de Dieu : c'est de la méditation de ces textes que viendra la réforme.

La troisième expression, enfin, précise le sens du réformisme religieux préconisé par 'Abduh : il ne faut pas seulement revenir aux sources, mais aussi « considérer la religion à partir des normes de la raison *(mawāzīn al-'aql)* ». Orientation rationaliste qui vient nuancer les exigences d'un retour en arrière dans le temps. Mais de quel rationalisme s'agit-il ? Il semble bien que l'idée de 'Abduh soit, dans ce texte, la suivante : Dieu a établi un ordre du monde qui manifeste sa sagesse, et c'est à l'intérieur de cet ordre, objet de la révélation, que se manifestent ces normes de la raison ; pour saisir ces normes, il n'y a donc pas à sortir de l'ensemble des textes qui constituent l'aspect anthropologique de la révélation coranique. Et, puisque c'est le même Dieu qui pose l'ordre du monde, qui établit et proclame les normes de la raison humaine et qui révèle la religion, il ne saurait y avoir de conflit entre la religion qui dit l'ordre du monde et la raison scientifique qui poursuit dans le concret ce même ordre du monde.

Ce qui précède est suffisant pour situer ce deuxième mode de lecture et de commentaire de texte. Ici ce n'est plus l'histoire vécue par l'auteur qui est mise à contribution pour expliquer et situer un texte : un nouvel élément entre en jeu, celui de la culture du lecteur. Il est clair en effet que c'est en fonction de cette culture, et de la grille conceptuelle qui en émane, que les trois expressions analysées plus haut ont été choisies comme porteuses de sens ; de même que c'est cette culture qui a fourni les éléments du commentaire lui-même. Nous sommes ramené du subjectivisme de l'auteur du texte à analyser, au subjectivisme du lecteur qui fait l'analyse. Deux subjectivismes qui se complètent et se corrigent parce que, si le premier permet de préciser ce que l'auteur étudié a voulu dire, le second permet au

lecteur d'exposer ce qu'il pense que l'auteur a voulu dire. Alors que la première démarche restait encore sur le plan de l'explicite, la deuxième, débordant la lettre, cherche à travers les mots un sens plus implicite.

Cependant, les limites de la méthode présentée plus haut sont évidentes : ce sont les limites de la culture du lecteur et plus concrètement encore les limites de cette culture passée au crible de la mémoire et disponible au moment même de la lecture. Un commentaire de ce type fait ressortir l'actualité d'un texte ancien, mais il présente l'inconvénient de conduire à ce que les exégètes anciens appelaient le sens allégorique. A la limite, le texte commenté n'apparaît plus que comme un prétexte à des développements : un mot, une expression choisis sans référence à la logique interne du texte ni à leur importance relative, sont le point de départ de réflexions qui se situent dans un ailleurs du texte. Voulant dépasser la subjectivité de l'auteur du texte, on se trouve prisonnier de celle du lecteur, et il est d'autant plus difficile de sortir de cette situation que la subjectivité du lecteur n'ayant pas, en général, l'occasion de s'exprimer, agit inconsciemment.

C'est ici que les méthodes d'analyse structurale permettent une approche plus objective des textes. Elles consistent essentiellement en règles formelles qui visent à reconstituer les champs sémantiques qui se mêlent et s'entrecroisent dans le texte. La première de ces règles est la mise en œuvre, au niveau sémantique, du principe de pertinence ; il consiste à rechercher, dans le texte, toutes les oppositions porteuses de sens et de les retenir seulement dans la mesure où elles le sont.

Revenons au deuxième paragraphe du texte de ʿAbduh, celui qui traite de la réforme religieuse. La première opposition qui paraît à retenir, est celle de la religion et de la science. C'est cette opposition qui est incarnée par les deux groupes antagonistes qui se sont opposés à ʿAbduh : « les étudiants en science religieuse » et « les étudiants en sciences modernes ». C'est aussi cette opposition que l'auteur veut consciemment surmonter quand il vise à faire de la Religion « l'amie de la science, incitant à la recherche sur les secrets de l'univers ». Dans la même perspective, on serait amené à ranger du côté de la religion :

l'imitation servile, le retour aux sources, l'ordre divin du monde, les vérités solides ; alors que du côté de la science on rangerait : la liberté de pensée, la compréhension, les normes de la raison, les secrets de l'univers. Il faudrait alors interpréter la tentative de 'Abduh comme celle d'un rationaliste qui s'efforce d'adapter la religion musulmane aux exigences de son époque.

Mais une telle interprétation, si elle rend compte de l'opposition entre partisans de la religion et partisans de la science, ne rend pas compte du fait que les deux groupes sont aussi bien l'un que l'autre des opposants au projet de 'Abduh. C'est donc que l'auteur ne se range pas du côté des partisans de la science et, plus profondément, que l'opposition religion/science n'est pas pertinente. Il y a en réalité une double opposition, l'une se situant à l'intérieur de la religion et l'autre à l'intérieur de la science.

Du côté de la religion, liberté de pensée, retour aux sources, ordre divin du monde et normes de la raison ne s'opposent en rien : tout cela ensemble constitue la religion idéale. Par contre, chacun de ces termes est l'inverse d'un des traits qui caractérisent la religion concrètement vécue au temps de 'Abduh : la liberté de pensée s'oppose aux cadres trop rigides d'une époque vouée à l'imitation, le retour aux sources condamne le recours aux commentaires de basse époque, l'ouverture aux normes de la raison et à l'ordre du monde rejette le refus du monde moderne dans lequel s'enfermaient certains fanatiques.

Du côté de la science, la liberté de pensée s'oppose d'une part à l'imitation servile qui pourrait bien être l'attitude des partisans inconditionnels de la pensée européenne, mais aussi aux « abus », à la « confusion » et aux « heurts » provoqués par une raison qui s'émanciperait des normes posées par Dieu. Dès lors, c'est par une purification de la religion comme de la science que l'harmonie peut être retrouvée, et la prédication de 'Abduh inciterait ses contemporains à retrouver l'accord établi par la révélation coranique entre une foi marquée par la raison et une raison marquée par la foi. Les oppositions pertinentes à retenir se trouvent donc être celles qui, pour la religion comme pour la science, marquent ce qui est originel et normatif et ce qui est décadent et anormal.

La deuxième règle formelle de l'analyse structurale est celle que Roland Barthes appelle la « recherche des codes ». Il s'agit, par une analyse minutieuse de chaque unité porteuse de sens, d'y découvrir le code sémantique général auquel elle renvoie. Chacun de ces codes, une fois découvert, sert ensuite de clé de lecture pour l'ensemble du texte étudié ; si bien qu'à la fin de l'étude, on aura mis à jour une partie de la pluralité des sens que le texte noue ensemble.

En application de cette règle d'analyse, on peut relever d'abord, dans le texte de 'Abduh, les notations temporelles renvoyant au code chronologique. Reprenons point par point les développements sur la religion, la langue et la politique. A propos de la religion, deux temps s'affrontent : le présent et le temps d'avant les divisions de la communauté. Le présent est jugé et condamné au nom de cette période du passé qui fut l'âge d'or de l'Islam. Quant à l'avenir, il ne pourra être fécond que par un retour à ce passé exemplaire. Mais un retour en arrière n'est pas réellement possible dans l'histoire, il faut l'envisager soit comme imaginaire, soit comme mythique. S'il est seulement imaginaire, il n'engendrera pas cette réforme que vise l'auteur, il doit donc être mythique, c'est-à-dire transformer l'âge d'or de l'Islam en un archétype, qui hors du temps, est accessible à chaque moment du déroulement chronologique. Il ne s'agit plus alors d'un retour dans le temps, mais du lien qu'établit la foi entre le présent et l'éternel d'une expérience religieuse privilégiée.

Dans le paragraphe sur la langue, ce qui frappe, c'est l'absence de toute notation chronologique explicite. Il y est cependant fait mention d'un présent qu'il est facile de dater : ce présent d'une prose officielle très décadente, des difficiles débuts de la presse arabe, des essais des premiers écrivains chrétiens de la *Nahḍa*, de la fastidieuse prose rimée des traditionalistes. Et ce présent est jugé et condamné par 'Abduh au nom d'une « langue arabe » qui n'est située dans aucun temps. On est tenté de retrouver ici un schéma parallèle à celui du premier paragraphe : la langue arabe située, comme un archétype, hors du temps peut redonner à chaque instant la possibilité d'une réforme par une sorte d'acte de foi en sa pureté intemporelle.

Dans le paragraphe qui traite de la politique, enfin, on retrouve une datation chronologique désignant la période idéale au nom de laquelle est jugée et condamnée la situation présente. Cette notation se présente sous la forme suivante : « depuis plus de vingt siècles ». Quelle est donc cette période exemplaire vécue par l'Égypte vingt-et-un ou vingt-deux siècles avant 1880 ? Si l'on se reporte à l'histoire de l'Égypte, on trouve que cette date correspond à peu près à la fin de la période des dynasties pharaoniques. Notation évidemment pleine d'intérêt qui montre que l'histoire politique et l'histoire religieuse ne coïncident pas : ici c'est l'époque des Pharaons qui va jouer le rôle de l'archétype extra-temporel.

Après le code chronologique, nous nous contenterons de mentionner seulement un deuxième code, que l'on pourrait appeler le code théologique, celui dont relèvent toutes les mentions du nom de Dieu. A propos de la religion, Dieu apparaît explicitement comme celui qui a établi les normes de la raison humaine, les règles et les limites de son usage ; ces règles et ces normes, dont le rejet par l'homme entraîne inévitablement la déraison ; et Dieu est aussi celui qui veille à conserver l'ordre du monde humain qu'il a lui-même établi. Mais, en même temps, Dieu est celui qui a fondé et organisé la religion ; car même si rien, dans le texte, n'oriente explicitement vers cette affirmation, le raisonnement l'impose comme un *a fortiori*. 'Abduh se situe par là dans une ligne très traditionnelle de l'histoire de la pensée musulmane, celle qui peut se résumer de la manière suivante : puisque Dieu est l'auteur et le régulateur de la raison humaine et de la religion, il ne peut surgir aucun conflit entre l'une et l'autre.

Dans le paragraphe sur la langue, l'apparition de Dieu est, au premier regard, beaucoup plus marginale. Deux fois cependant 'Abduh évoque son nom dans une formule d'action de grâce. Il est intéressant de noter d'abord que ces deux mentions font suite à des critiques adressées, sur le plan linguistique, à des écrivains arabes chrétiens : les Coptes d'un côté, et les Syro-libanais de l'autre. Mais quel est le sens de ces formules d'action de grâce : de quoi 'Abduh remercie-t-il Dieu ? L'objet de l'action de grâce, c'est la disparition progressive des fautes et des défauts

de la langue arabe. Mais il faut alors se demander pourquoi cette purification de la langue arabe entraîne chez 'Abduh des formules d'action de grâce. La seule réponse possible est qu'il y a un lien entre Dieu et la langue arabe, et que Dieu n'est pas indifférent à la corruption ou à la purification de la langue arabe.

Dans le paragraphe sur la politique, enfin, Dieu, dans un premier temps, n'apparaît pas. La politique dont parle 'Abduh est une politique humaine, laïque, où les références sont rationnelles (peuple/gouvernement), socio-culturelles (nation égyptienne/gouvernant), historiques (l'Égypte des Pharaons). Mais sur ce plan où il a essayé de travailler, de prêcher, 'Abduh, à cause de l'injustice du tyran et de sa poigne de fer, n'a pas réussi. Il se met alors à l'école de l'Europe, qui lui apparaît comme modèle de la démocratie, et découvre qu'une longue histoire a été nécessaire aux Européens avant qu'ils ne parviennent là où ils sont. Et c'est cette découverte qui renvoie 'Abduh à Dieu comme maître de l'histoire. Puisqu'un homme ne peut pas faire de plans politiques à longue échéance, c'est Dieu qui s'en chargera : il fixera le début de l'ère de la liberté par son décret *(qadar)*, il organisera le monde en vue de son plan *(yudabbir)*, enfin il aidera les hommes dans leur marche vers la liberté *(al-musta'ān)*.

Ces quelques exemples, qui sont loin d'épuiser les multiples possibilités d'interprétation du texte, suffisent cependant à donner un aperçu de la fécondité de la méthode. Il reste, en terminant, à préciser ce qui distingue cette méthode de celle que cherchent à mettre au point les structuralistes qui s'attaquent à l'analyse sémantique. Nous avons dit, au début de cet article, ce que nous devions à la lecture des études de Roland Barthes. Voici comment lui-même présente les trois principes généraux « reconnus par tous ceux qui s'occupent actuellement d'analyse structurale » :

— Principe de pertinence, selon lequel l'analyse structurale met en évidence les oppositions sémantiques.

— Principe de pluralité, selon lequel l'analyse structurale, considérant le discours comme la parole d'une langue, y voit une pluralité de sens possibles.

— Principe d'abstraction, selon lequel l'analyse structurale veut, à partir d'un discours quelconque, retrouver l'ensemble des règles formelles qui régissent ce discours, c'est-à-dire retrouver la langue de ce discours.

De ces trois principes, nous n'avons retenu que les deux premiers, ce qui signifie que nous n'avons pas voulu tenter une analyse structurale proprement dite mais que, utilisant certaines méthodes de type structural, nous en avons fait l'application au commentaire de texte. L'utilisation de telles méthodes, abstraction faite de leur orientation vers un formalisme structural, nous paraît justifiée par les résultats obtenus. Elle permet d'atteindre une compréhension à la fois plus objective et plus riche des textes à étudier.

Michel ALLARD
(Beyrouth)

LA NOTION DE « PÉCHÉ ORIGINEL » EXISTE-T-ELLE DANS L'ISLAM ?

La notion de « péché originel » comporte, en Christianisme, particulièrement dans l'Église catholique, un sens très précis. Pour permettre une comparaison fructueuse avec les positions musulmanes, rappelons que, selon la doctrine catholique, le péché originel comporte les aspects suivants :

A. *Un état de justice originelle* dont la grâce sanctifiante est le principe. État caractérisé par les vertus théologales et les dons d'intégrité : 1. — Exemption de la concupiscence ; 2. — Exemption de mort corporelle ; 3. — Impassibilité (« état paradisiaque ») ; 4. — Don de science.

B. *Le péché d'Adam :* désobéissance formelle à un ordre de Dieu.

C. *Conséquences du péché d'Adam pour lui-même :* 1. — Perte de la grâce sanctifiante ; 2. — Perte de l'intégrité de nature.

D. *Transmission du péché d'Adam à sa postérité :* en tant que péché du chef de la race humaine, le péché d'Adam est passé à toute sa postérité. Et cela, 1. — quant à la coulpe (faute) ; 2. — quant aux conséquences (peine).

Ces précisions techniques, qui représentent l'enseignement officiel de l'Église catholique, vont nous permettre de serrer de près le problème dont certains éléments se trouvent dans le Coran. Nous pourrons suivre d'une façon claire, ce qui, sur ce point, est commun aux deux religions et ce qui les oppose irréductiblement. D'où les quatre paragraphes suivants :

A. — Adam et l'état originel

1. — Après la création de la terre et des cieux, et des anges, Dieu décide de créer l'Homme. Il fait part de son dessein aux anges : « Le Seigneur dit aux anges : « Je vais placer sur la terre un *vicaire (khalīfa)* » (II, 28). A l'encontre de ceux-ci, Adam est formé à partir d'argile, de poussière (*ṭīn*, VII, 11 ; *sulalat min ṭīn*, XXIII, 12 ; *ṭīn lazib*, XXXVII, 11 ; *ḥama' masnūn, ṣalṣāl*, XV, 26, 28, 33 ; LV, 13), autant d'expressions pour indiquer l'origine terrestre du corps d'Adam. Après l'avoir formé d'argile, il lui dit : Sois et il devient (III, 52, lui donnant son « esprit » *(rūḥ)* (XV, 29 ; XXXII, 8 ; XXXVIII, 72).

2. — Adam est supérieur aux anges, qui sont obligés de reconnaître, sur l'ordre de Dieu, sa souveraineté (II, 31 ; VII, 10). Cet ordre provoque d'ailleurs la révolte d'Iblis qui refuse de se prosterner devant Adam (1).

3. — Dieu donne à Adam une compagne, Ève (VII, 189). Tous les deux sont placés dans un jardin, vivant dans un état d'innocence : « leur nudité leur était dérobée » (VII, 19). Ils n'y souffrent ni de la faim, ni de la soif, ni de la chaleur (XX, 116-117). Mais ils ne sont pas immortels (VII, 19).

4. — Dieu fait connaître à Adam les « noms » des créatures. Les commentateurs y voient la communication d'une science universelle infuse.

B. — *Le péché d'Adam*

1. — La chute d'Adam est racontée à plusieurs reprises dans le Coran. Dieu avait placé Adam et Ève dans le jardin en leur permettant de se nourrir abondamment de tous les fruits du

(1) Parce qu'il a été créé de feu alors qu'Adam a été créé de terre. Dieu l'a chassé du Paradis, mais Satan obtint un délai jusqu'à la résurrection finale ; il passera son temps ici-bas à tenter les hommes (Coran, VII, 11-17). Cette action du démon sur l'âme est capitale dans la conception que se fait l'Islam de la lutte que doit soutenir l'homme pour rester dans la voie droite.

jardin (II, 33), en leur défendant de toucher aux fruits de l'arbre d'immortalité (XX, 118) (1), les mettant en garde contre Satan leur ennemi, qui essaie de les chasser du paradis et de les rendre malheureux (XX, 115). Satan parvient à les tromper : O Adam, habite ce jardin, toi et ton épouse. Mange de [ses fruits], partout où vous voudrez, [mais] n'approchez pas de cet arbre-ci sans quoi vous serez parmi les injustes ». [Mais] le démon les induisit en tentation pour leur rendre visible leur nudité qui leur était dérobée, et il dit : « Votre Seigneur ne vous interdit [de toucher aux fruits] de cet arbre que [par crainte] que vous ne soyez des anges et ne soyez parmi les immortels. En vérité, leur jura-t-il encore, je suis pour vous un conseiller sûr ». [Iblīs] les conduisit à leur chute, par [sa] perfidie, et [Adam et sa femme] ayant goûté [du produit] de l'arbre, leur nudité leur apparut et ils disposèrent sur eux des feuilles (d'arbre) du jardin. Alors leur Seigneur leur cria : « Ne vous avais-je point interdit [d'approcher] de cet arbre ? Ne vous avais-je pas dit que le Démon est pour vous un ennemi déclaré ? » (VII, 18-21).

2. — Certains commentateurs essaient d'atténuer la faute d'Adam pour n'y voir qu'une négligence de sa part : ils voudraient de cette manière sauver l'impeccabilité *('iṣma)* d'Adam, le premier des prophètes. Mais d'autres, et il semble que c'est l'opinion la plus commune, admettent, d'après le propre témoignage du Coran (« Adam désobéit à son Seigneur et fut dans l'erreur », XX, 119), qu'il y eut une faute réelle mais qu'elle est antérieure à la collation à Adam de son caractère prophétique (2).

(1) C'est le démon qui, en tentant Adam, lui révèle que l'arbre dont les fruits lui sont défendus est l'arbre qui assure l'immortalité.

(2) La théologie musulmane distingue entre « prophète » et « envoyé ». Le prophète qui n'est que prophète *(nabī)* reçoit de Dieu une « mission d'honneur » auprès des hommes. L'envoyé *(rasūl)* est chargé par Dieu de transmettre aux hommes une Loi révélée. L'envoyé est nécessairement prophète, mais non l'inverse. L'envoyé jouit du privilège de l'impeccabilité *('iṣma)*. Sur cette notion, nous permettons de renvoyer à notre article intitulé : *Le concept de l'infaillibilité dans la pensée musulmane*, in *Actes* du Colloque sur l'infaillibilité tenu à Rome sous les auspices de l'Institut d'études philosophiques du 5 au 12 janvier 1970.

C. — *Les conséquences personnelles du péché d'Adam*

1. — Un des premiers effets de la désobéissance d'Adam est l'apparition de la concupiscence : « Ayant goûté de l'arbre, leur nudité leur apparut » (VII, 2).

2. — Adam et Ève perdent les avantages qu'ils avaient au paradis : ils sont obligés de vivre dorénavant sur la terre : « Descendez [du jardin], vous serez ennemis l'un de l'autre. Vous aurez sur la terre séjour et [brève] jouissance jusqu'au terme » (VII, 23).

3. — Il n'est rien spécifié quant à la « science » que Dieu avait apprise à Adam.

4. — Adam et Ève se repentirent de leur faute (VII, 22). Dieu apprend à Adam à exprimer son repentir : « Seigneur, nous nous sommes lésés nous-mêmes, et si Tu ne nous pardonnes et ne nous fais miséricorde, nous serons certes les perdants » (II, 35 ; VII, 22). Dieu agrée son repentir : « Puis son Seigneur l'a élu, lui a pardonné et l'a dirigé » (XX, 120) (1).

5. — Ainsi, le châtiment *personnel* d'Adam est de quitter la vie de repos du Paradis pour la vie de travail et de lutte de la terre. Mais ce châtiment n'est pas tel qu'il le prive de la jouissance des biens d'ici-bas.

D. — *Rapports d'Adam à sa postérité : le problème de la transmission de la faute*

1. — Adam est le père de l'humanité : de lui descendent tous les hommes. Le Coran distingue un élément corporel, matériel

(1) Commentaire du *Manār*, t. I, p. 283. Le même auteur s'appuie sur ce texte pour rejeter la doctrine chrétienne du péché originel : « Le pardon accordé par Dieu à Adam, écrit-il, exprime le fait que Dieu l'a conduit dans la voie droite en le retirant de l'angoisse où il se trouvait... La mention du pardon accordé par Dieu réfute la croyance des Chrétiens qui croient que Dieu a inscrit la faute d'Adam à la fois à son compte et à celui de sa progéniture jusqu'à ce que vienne 'Īsā pour les en délivrer. Une telle croyance est rejetée par la saine raison ainsi que par la Révélation sûre qui nous vient de sources multiples ».

de l'homme, et un élément spirituel, son âme, qui est un « secret » de Dieu. Si les corps proviennent par génération d'Adam, il faut se demander d'où viennent les âmes.

2. — Ce problème a partagé les auteurs. Il est dit dans le Coran que le Seigneur « fit sortir des reins d'Adam leurs descendants et qu'il leur fit porter témoignage contre eux-mêmes disant : ' Ne suis-je pas votre Seigneur ? ', ils dirent : ' certes nous l'attestons ' » (VII, 172). C'est le fameux « Covenant » ou *mīthāq* (Pacte). Certains auteurs pensent que Dieu a effectivement créé toutes les âmes, les a fait comparaître devant lui afin qu'elles reconnaissent le « Pacte ». Ces âmes seraient tenues en réserve (dans le *barzakh*, d'après Ibn Ḥazm) et, au fur et à mesure que les corps sont prêts à les recevoir, elles y sont introduites par Dieu. Pour d'autres, il ne s'agit là que d'une représentation dans les Idées divines, ou bien les âmes auraient été anéanties après avoir été créées et avoir comparu devant Dieu. Elles sont alors créées au fur et à mesure que les corps sont prêts à les recevoir.

Quoiqu'il en soit de ce problème, il faut nous demander si dans la conception que se fait la doctrine musulmane de l'âme, la « transmission » d'un péché est possible et, à supposer que la coulpe ne le soit pas, si les conséquences de cette coulpe peuvent se transmettre, si l'âme porte des « blessures » d'une faute antérieure des premiers parents.

Le problème n'est d'ailleurs pas facile à résoudre. Les commentateurs et les théologiens ne l'ont pas envisagé d'une façon « formelle ». Essayons de recueillir d'ici et là certains éléments de solution.

Remarquons d'abord qu'un certain nombre de termes désignent la réalité spirituelle de l'homme, celle qui est responsable de ses actes et qui est le sujet de passions et de vertus : *nafs* (âme), *rūḥ* (esprit), *qalb* (cœur).

Dans le Coran, *nafs* (1), quand il s'agit de l'homme, désigne,

(1) Sur *nafs*, cf. l'excellent article de Calverley dans *EI*[1] où il traite également du concept de *rūḥ*. Cf. également les observations de L. Gardet dans son livre, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris (Vrin) 1967, pp. 243-45 et *passim*. En langue arabe, un des traités les plus détaillés sur l'âme est celui de Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Kitāb al-rūḥ* (plusieurs éditions au Caire et aux Indes).

soit — et c'est le cas le plus fréquent — l'être humain lui-même (III, 54 ; XII, 54 ; LI, 20, 21), soit l'âme humaine (VI, 93 ; L, 15 ; LXIV, 16, etc.).

L'âme a trois caractéristiques : *a)* elle entraîne au mal, *ammāra bi-l-sū'* (XII, 53). Elle murmure à l'oreille (L, 15) ; elle est associée aux passions, aux désirs mauvais, *al-ahwā'*. L'homme doit la maîtriser (LXXIX, 40), la rendre patiente (XVIII, 27) et redouter sa convoitise (LIX, 9) ; *b)* elle reproche, *lawwama* (LXXV, 2) ; *c)* enfin elle est pacifiée, rassurée, *muṭma'inna* (LXXXIX, 27).

Quant au mot *rūḥ* qui, ultérieurement, a surtout servi à désigner l'élément spirituel de l'homme, il a dans le Coran cinq emplois : 1) Allāh souffle de son *rūḥ* dans Adam donnant la vie à son corps (XV, 29 ; XXXVIII, 72 ; XXXII, 8) ; dans Maryam pour la conception de 'Īsā (XXI, 91 ; LXVI, 12) ;

2) Quatre versets associent *rūḥ* à l'ordre *(amr)* de Dieu mais sont sujets à discussion (XVII, 87 ; XVI, 2 ; XL, 15 ; XLV, 52) ;

3) Dans IV, 169, 'Īsā est appelé un *rūḥ* émané de Dieu ;

4) Dans XCVII, 4 ; LXXVIII, 38 et LXX, 4, *rūḥ* est associé aux anges ;

5) Dans XXVI, 193, *al-rūḥ al-amīn*, l'esprit fidèle, descend dans le cœur de Muḥammad pour révéler le Coran. Pour beaucoup de commentateurs, il s'agit de l'Ange Gabriel. Dans XIX, 17, Allāh envoie à Maryam « notre *rūḥ* ». Dans XVI, 104, *rūḥ al-qudus* a envoyé le Coran pour affermir les croyants. Trois autres passages affirment qu'Allāh donne à 'Īsā le secours de l'Esprit-Saint *(rūḥ al-qudus)* (II, 81 ; II, 254 ; V, 109).

Dans le Coran, *rūḥ* ne s'applique pas au moi ou à la personne de l'être humain, ni à son âme ou à son esprit.

Qalb (cœur) est employé très souvent dans le Coran (près de 200 fois). En plus de son sens anatomique, il désigne l'homme en ce qu'il a de plus intime : c'est le siège de sa foi (XVI, 108), de la paix de l'âme (II, 262 ; XIII, 28), de l'inspiration prophétique (XXVI, 194), de l'intelligence des choses spirituelles (XXII, 45) de l'ignorance (VII, 178), de l'aveuglement (XXII, 45) et, d'une façon générale, des passions et des vertus.

Sur ces données coraniques et sous l'influence de plus en plus

grande de la philosophie grecque, les penseurs musulmans ont essayé d'élaborer une doctrine de l'âme. Les premiers mu'tazilites et ash'arites, fidèles à une conception atomiste de la réalité, n'admettent pas de substance spirituelle (immatérielle) et considèrent l'âme comme un corps subtil qui meurt et ressuscite avec le corps. Il y a pratiquement identification entre le *rūḥ* et le *'aql* (intelligence) et le *qalb*, les trois mots désignant la partie la plus « spirituelle » de l'homme, celle qui est le siège de sa foi et de ses vertus. Peu à peu cependant, à partir de Ghazālī (1) et sous l'influence grandissante de la philosophie grecque, certains théologiens arrivent à l'affirmation d'une âme spirituelle. Ghazālī, en particulier, a essayé de faire la synthèse, à la fois d'un point de vue philosophique et d'un point de vue mystique, des diverses données coraniques et traditionnelles. Il a consacré, entre autres, un long traité de son *Iḥyā'* à la définition de ces quatre termes : *qalb*, *rūḥ*, *nafs* et *'aql*.

Nous n'entrerons pas dans le détail de ces analyses. Ce qu'il nous faut seulement retenir, c'est que, pour lui, le cœur *(qalb)*, c'est la réalité de l'homme : ce qui appréhende, qui loue et qui questionne. Elle soutient un rapport mystérieux avec l'organe matériel désigné par le même nom. Le *rūḥ* (esprit), c'est matériellement un corps subtil dont la source est la concavité du cœur et qui circule dans les autres parties du corps comme la lumière de la lampe. Quant au *rūḥ* du point de vue spirituel, c'est en fait le correspondant du « cœur », c'est-à-dire ce qui dans l'homme connaît et perçoit *(al-laṭīfa l-'ālima l-mudrika min al-insān)*, c'est elle qui est « secret d'auprès de Dieu ».

De même, l'âme *(nafs)* s'entend dans deux sens. Selon le premier sens, le plus courant chez les mystiques, elle désigne l'appétit sensible et concupiscible, le principe des mauvais penchants de l'homme. Prise au second sens, l'âme désigne l'homme lui-même. Elle englobe alors les trois fonctions dont parle le Coran : l'âme pacifiée, l'âme « morigénante », enfin l'âme excitant au mal. Dans ce second sens, *nafs* peut également désigner l'âme charnelle.

(1) Juwaynī (Imām al-Ḥaramayn), le maître de Ghazālī, pense encore que l'âme est composée de corpuscules subtils (cf. *Irshād*, éd. Luciani, Paris 1938). De Ghazālī, nous citons, pour l'*Iḥyā'*, l'édition du Caire de 1352/1933.

En bref, on peut dire que pour les docteurs musulmans, il y a dans l'homme, en plus de l'élément proprement matériel et physique du corps (muscles, chairs, os, etc.), un élément « vital » supérieur, appelé presque équivalemment, âme, cœur, esprit. Cet élément vital présente un double aspect : l'un « passionnel », désigné soit par *nafs* tout court au sens d'âme charnelle, soit par « âme sollicitant au mal » *(ammāra bi-l-sū')*, l'autre spirituelle qui représente l'âme dans ses hautes aspirations.

Et maintenant il nous faut essayer de répondre à notre double question de tout à l'heure en nous demandant quelle est l'origine de cette tension dans l'homme et si elle est la conséquence d'une faute, d'une blessure ou si c'est un état naturel. Le Coran lui-même affirme que l'homme a été créé versatile (ou inquiet, impatient , *halū'*), abattu quand le malheur l'atteint, insolent lorsque quelque bien lui arrive (LXX, 19-21). Rāzī, dans son grand commentaire (1), rapportant Bāqillānī, explique que la crainte *(al-hala')* peut désigner soit l'état de l'âme *(al-hala' al-nafsiyya)* qui est à la base de la manifestation de la crainte, soit la manifestation elle-même de cette crainte par des paroles ou des actes. Or, étant donné que Dieu reproche à l'homme cette crainte, il est impossible que ce soit Dieu qui l'ait directement créée ; si elle était nécessaire, l'homme ne pourrait pas s'en débarrasser. Or les croyants réussissent à s'en défaire. Ce raisonnement peut être appliqué à toutes les mauvaises tendances qui se trouvent « naturellement » dans l'homme. Les recueils de proverbes et d'apophtegmes, les traités de morale pratique ou de savoir-vivre ne manquent pas de signaler la présence, dans l'homme, à côté de sa propension vers le bien, l'idéal, d'instincts mauvais qui le poussent vers le mal et dont le degré de violence varie d'une personne à une autre. Mais les moralistes musulmans sont quasi unanimes pour reconnaître que c'est précisément le rôle de l'éducation et de la religion de réprimer ces mauvaises tendances et elles y parviennent.

Dans cette lutte entre le bien et le mal dont l'âme est le siège et qui est naturelle à l'homme, deux agents *extérieurs* jouent un

(1) *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. du Caire 1308/1890, t. VIII, p. 211.

rôle considérable : l'ange, par ses bonnes inspirations, le démon par sa sollicitation au mal. Il existe en effet toute une littérature, basée d'ailleurs en grande partie sur le Coran, sur le rôle que joue le démon en tentant l'homme *(talbīs Iblīs)* (1). Nous avons vu qu'il avait obtenu de Dieu, à l'issue de son refus de se prosterner devant Adam, la permission de poursuivre de ses attaques les hommes ici-bas (VII, 11-17). On prêtera au Prophète la parole suivante : « Satan circule dans l'homme comme son propre sang », suggérant par là une certaine « infection » de l'âme humaine par le démon. Un autre *ḥadīth* dira : « Satan a déposé sa trompe sur le cœur de l'homme », mais le *ḥadīth* continue immédiatement, « Si cet homme mentionne le Nom de Dieu, le démon s'écarte ; si, par contre, il oublie Dieu, le démon avale son âme » (2).

Les soufis ont renchéri sur cet aspect et ils attirent constamment l'attention de leurs disciples sur la nécessité de lutter contre leurs passions, cachées au fond d'eux-mêmes : « Ton ennemi le plus acharné est l'âme que tu portes entre tes flancs ».

Que cette action du démon soit universelle, le célèbre *ḥadīth* suivant le montre : « Tout fils d'Adam nouveau-né est touché par Satan, sauf le fils de Marie et sa mère ». Mais cette « touche » du démon, cet aiguillon consiste, selon les commentateurs, dans la *tentation.* Le démon trouve dans la nature même de l'homme un allié — les passions —, et il s'acharne à le détourner du bien par toutes sortes de « tromperies » et d'illusions qu'il leur suggère.

Mais la preuve qu'il ne s'agit pas d'un déséquilibre ruinant irrémédiablement la nature de l'homme et le rendant impuissant à résister au démon et à faire le bien, c'est que nous trouvons une série de textes qui montrent que cette nature n'est pas foncièrement mauvaise, que l'action du démon sur l'homme n'est pas irrésistible.

Tout d'abord remarquons que le Coran insiste sur le caractère parfait de la création de l'homme : « Nous avons créé l'homme

(1) Spécialement le livre d'Ibn al-Jawzī (m. 597/1200) qui porte précisément ce titre (Le Caire 1928, 412 pages). Ghazālī consacre un long chapitre à l'action du démon sur l'homme ; cf. *Iḥyā'*, t. III, pp. 23 sqq., où il analyse avec soin les diverses sortes de tentations.

(2) *Talbīs Iblīs*, p. 25.

selon la meilleure structure *(taqwīm)* (1). Rāzī glose qu'il s'agit à la fois de l'harmonie du corps, debout à l'encontre des autres animaux, et de la perfection de l'intelligence, pourvue de science, capable d'éducation, etc. (2).

En second lieu, Dieu crée l'homme dans un état de nature *(fiṭra)* avec des dispositions naturelles à reconnaître Dieu comme son maître selon la vraie religion. Ce sont ses parents juifs, chrétiens ou « mages » qui le détournent de l'Islam, religion naturelle de l'humanité. Autrement dit, l'intelligence humaine est *naturellement* ordonnée vers le véritable Dieu et la véritable religion ; seules les circonstances de l'éducation ou du milieu social la détournent de la vraie voie.

Chaque âme d'ailleurs a fait le « pacte » avec Dieu, a comparu devant lui dans la pré-éternité (*mīlhāq*, Covenant) : c'est le signe de la *fiṭra*, de sorte qu'il « y a une religion naturelle, gravée chez tous les hommes, base rationnelle pour l'apostolat de l'Islam » (Massignon) (3).

De plus, après sa révolte, Satan annonce à Dieu qu'il va séduire tous les hommes. Dieu lui dit alors : « Tu n'as pas de puissance sur eux, sauf sur ceux qui te suivent » (XV, 42). Rāzī commente : « En bref, Satan voulait donner à croire qu'il avait de la puissance sur certaines créatures de Dieu. Dieu manifesta sa puissance en disant que Satan n'avait absolument pas de puissance sur aucun d'eux » (4).

Ghazālī qui a analysé si finement les mouvements de l'âme humaine et qui se montre parfois assez pessimiste sur certaines mauvaises tendances de l'homme, ne manque pas cependant d'écrire : « L'enfant est un dépôt confié aux parents ; son âme pure est une substance précieuse, innocente, dépouillée de toute inscription ou image. Il reçoit tout ce qu'on y grave, il incline là où on l'incline » (5).

(1) Il est vrai que le verset suivant ajoute immédiatement : « Puis nous l'avons rendu le plus bas de ceux qui sont bas » (XCV, 5), mais il s'agit des hommes qui sont précipités en enfer.

(2) *Mafātīḥ al-ghayb*, t. VIII, p. 433.

(3) L. Massignon, *La Passion d'al-Hallāj*, Paris (Geuthner), 1922, t. II, p. 607.

(4) *Mafātīḥ al-ghayb*, t. V, p. 280.

(5) *Iḥyā'*, t. III, p. 62.

Enfin, il faut remarquer que le Coran insiste sur le fait de la responsabilité exclusivement personnelle. A plusieurs reprises (VI, 164 ; XVII, 16 ; XXXV, 19 ; XXXIX, 7 ; LIII, 38), il affirme que « tout homme n'est responsable que de ses actes. Les âmes ne font des œuvres que pour leur propre compte et aucune ne portera le fardeau d'une autre ». Les commentateurs modernes citeront constamment des textes pour repousser toute idée de Rédemption qu'exigerait le dogme du péché originel (1). Et le plus récent biographe musulman de Muḥammad ne fait qu'exprimer l'attitude commune de l'Islam quand il écrit : « Si l'idée d'une rédemption *(fidā')* par un Messie qui [verse] son sang pour les péchés de ses frères en Adam est certainement belle, et que ce qui a été écrit à ce sujet mérite d'être étudié du point de vue poétique, moral et psychologique, il reste que le principe affirmé par l'Islam, à savoir que « nulle [âme] pécheresse ne portera le fardeau d'une autre » et que tout homme au jour du Jugement recevra une rétribution selon ses actions : bonne s'il a fait le bien, mauvaise s'il a fait le mal, ce principe, [dis-je], rend le rapprochement rationnel entre les deux croyances [i.e. chrétienne et musulmane] impossible ». La logique de l'Islam est d'une précision telle que les tentatives de rapprochement sont vouées à l'échec, tant la contradiction entre l'idée de rédemption et celle de la rétribution personnelle est flagrante. « Nul père ne vaudra pour son enfant et nul enfant ne vaudra pour son père » (XXXI, 32) (2).

Au terme de cette étude, nous pouvons résumer comme suit les résultats de notre enquête :

1. — L'Islam admet une chute originelle pour Adam et Ève, nos premiers parents, créés d'abord dans un état d'innocence. Mais cette chute n'a eu que des conséquences personnelles. Leur faute leur a été d'ailleurs pardonnée. La notion d'un péché originel transmis par Adam à ses descendants est absolument opposée à l'enseignement de l'Islam.

(1) Cf. *Tafsīr al-Manār*, t. VIII, pp. 254 sqq.
(2) Ḥusayn Haykal, *Ḥayāt Muḥammad*, Le Caire, 3e éd., 1939, p. 8.

2. — L'homme a été créé pour être le vicaire de Dieu sur la terre. Il est à la fois âme et corps. De cette dualité résulte naturellement une lutte entre les deux éléments sans que l'on puisse dire que cette lutte est une conséquence de la faute originelle. Le démon profite de cette opposition pour « tenter » l'homme et le conduire à transgresser la Loi de Dieu. Mais cette action du démon n'est pas une conséquence du péché originel d'Adam : antérieurement à la chute, avant même qu'Adam eût désobéi, Satan avait décidé de passer son temps sur la terre à tenter l'homme.

Georges C. ANAWATI
(Le Caire)

REFORMS IN THE LAW OF DIVORCE IN THE MUSLIM WORLD

It is appropriate, I think, to contribute a short article on this topic to a publication devoted to the memory of Joseph Schacht, since he may justly be regarded as having pioneered the subject in 1932 by his article "Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten." (1) Unhappily, I did not know this at the time when I wrote one of my first articles on Islamic Law, under the title of "The Problem of Divorce in the Sharī'a Law of Islam: Measures of reform in modern Egypt". (2) In the intervening years, moreover, M. Linant de Bellefonds (3) and several other scholars have made notable contributions on this subject, and I have myself returned to it on a number of different occasions. But the position is far from static, so I think the time is ripe for a brief survey of how the matter now stands and for a few comments on the more interesting recent developments.

It is, perhaps, scarcely necessary to observe that it was the parlous condition of Muslim wives, particularly under the dominant opinion in the Ḥanafī school, which first forced the Ottoman authorities to extend their legislative reforms to the

(1) Der Islam, XX (1932), 209-36; with a shortened French version: "L'évolution moderne du droit musulman en égypte" in *Mélanges Maspéro*, iii, Cairo 1935-40, 323-34.

(2) Journal of the Royal Central Asian Society, Pt. ii, 1950, 1969-85.

(3) « La répudiation dans l'Islam d'aujourd'hui », in *Revue Internationale de droit comparé*, 1962, No. 3, 521 ff.; and *Traité de droit musulman comparé*. Livre II (1965, Paris, La Haye).

sacred sphere of Muslim family law. First, the Sultan issued two Imperial Decrees, in 1915, giving Muslim wives the right to a judicial dissolution of marriage if they had been deserted by their husbands or if they found themselves married, without their knowledge or consent, to a husband afflicted by some disease of body or mind which would make married life dangerous. This was followed, in 1917, by those further reforms in this subject which were included in the Ottoman Law of Family Rights — a legislative reform which only survived for some two years in Turkey, but is still in force today in Lebanon and (substantially) in Israel, and was applied in Jordan and Syria until replaced by still more progressive legislation in 1951 and 1953 respectively. This, in its turn, was followed by Egyptian legislation on the subject of divorce in 1920 and 1929; and then (after the Jordanian Law of Family Rights and the Syrian Law of Personal Status, to which passing reference has already been made) by the Tunisian Law of Personal Status, 1956, the Moroccan Code of Personal Status and Inheritance, 1958, and the Iraqi Law of Personal Status, 1959. The Egyptian reforms were, moreover, sometimes followed and sometimes anticipated by Judicial Circulars issued by the Grand Qāḍī, under legislative authority, in the then Anglo-Egyptian Sudan; while other reforms in regard to divorce were promulgated in British India in 1939, (1) in Singapore in 1957, (2) in Pakistan in 1961, (3) and in Iran in 1967. (4) It is also noteworthy that the substance of at least one of these reforms had always been in force, under the influence of the indigenous customary law, throughout the Muslim areas in West African (even, be it noted, in the most rigidly orthodox centres in Northern Nigeria), and that further reforms have been effected by judicial decisions, rather than legislative enactments, in what used to be British India and in what is now independent Pakistan.

As a result, a Muslim wife can today claim a judicial dissolution of her marriage, in the great majority of these countries, on at least four grounds: failure of maintenance, cruelty, prolon-

(1) By the Dissolution of Muslim Marriages Act.
(2) By the Muslims Ordinance.
(3) By the Muslim Family Laws Ordinance.
(4) By the Family Protection Act.

ged physical desertion, or the fact that she was married, without her knowledge or consent, to a husband afflicted with some dangerous disease of body or mind (or, in most cases, to a husband who has become so afflicted during the course of the marriage). (1) These reforms were easy enough to effect, from the juridical point of view, for they all represent the dominant doctrine of at least one of the Sunnī schools which still survive (and, indeed, in some cases a 'weaker' opinion even in the Ḥanafī school); so, once the doctrine of *takhayyur*, or choice between the rich variety of opinions held by different schools or jurists, had been widely accepted as a legitimate basis for legislation, ample authority could be found for each of them.

Even in the Ottoman Law of Family Rights, moreover, it was provided that if a Muslim wife persuaded her husband to agree to a stipulation being inserted in her contract of marriage that she need never submit to being a co-wife with another woman, this stipulation would be regarded as valid and as giving her the right to claim a judicial dissolution of her marriage if her husband should subsequently conclude a polygamous marriage. This represented an adoption of the Ḥanbalī view of stipulations included in a marriage contract, which is radically different from that of the other three Sunnī schools. Similar provisions have also been introduced in a number of Arab countries, (2) but not in Egypt or the Sudan; and in Morocco it has been provided that even a wife who has *not* inserted any such stipulation in her marriage contract « may, if her husband contracts another marriage, refer her case to the court to consider any injury which may have been caused to her". (3) And if this provision is to be regarded as going beyond the normal Mālikī rule which always allows a wife to demand a dissolution of her marriage on the ground of cruelty

(1) Even under the dominant opinion in the Ḥanafī school, she could always get a dissolution of marriage if her husband proved totally incapable of consummating the marriage.

(2) In the Indian sub-continent, moreover, stipulations of this sort inserted in marriage contracts have been accepted as valid, not on the basis of specific legislation but of judge-made law.

(3) Code of Personal Status & Inheritance, article 30.

or injury, it must, I think, be taken to imply that a wife whose husband marries another woman can claim — contrary to the ordinary Mālikī doctrine — that the deprivation and indignity involved in being reduced to the status of a co-wife in a polygamous household itself constitutes such an "injury". No such provision is to be found — naturally enough — in the corresponding legislation in Tunisia or Iraq, since the conclusion of a polygamous marriage is completely forbidden in the former and severely restricted in the latter. But it is noteworthy that in Pakistan the Muslim Family Laws Ordinance not only restricts a man's right to conclude a polygamous marriage, but includes an amendment to the Dissolution of Muslim Marriages Act, 1939, to provide that, if a husband marries an additional wife in contravention of these restrictions, the wife to whom he is already married may claim a judicial divorce. And while in India she has no claim to have her marriage dissolved in such circumstances, yet it has been held that, in the "absence of cogent explanation", the court will presume, under modern conditions, that the action of the husband in taking a second wife involves some degree of cruelty to the first, and that this will be accepted by the court as a defence to any action brought against her for restitution of conjugal rights. (1)

But the most recent—and in many ways the most interesting—legislation regarding divorce is to be found in the Iranian Family Protection Act, 1967—and this, too, provides that a wife may apply to the court for a "certificate of impossibility of reconciliation", followed by divorce, "wherever the husband, without the consent of his wife, marries another wife". It is noteworthy, moreover, that this last phrase is so interpreted as to include those "*mut'a*" or "temporary" wives (whether such an union represents, in fact, a long term relationship of a somewhat inferior status, or a very short relationship which differs little from prostitution) which both Shī'ī law (2) and the Iranian Civil Cod recognise as valid. The Iranian Family Protection

(1) *Itwari* v. *Asghari* AIR 1960 Allahabad 684.

(2) But it is significant that no provision for *mut'a* marriages was included in the Iraqi Code of Personal Status, 1959, in spite of the fact that more than 50 % of Iraqis are in fact Shī'īs.

Act also allows a Muslim wife to apply for a "certificate of impossibility of reconciliation" on a number of other grounds, most of which represent innovations in so far as Shī'ī law is concerned, and some of which have no precise parallel in other Muslim countries—such as the fact that the husband suffers "from any addiction which is prejudicial to the foundation of family life and which makes the continuance of married life impossible"; or that the husband has been convicted of an offence "repugnant to the family honour and prestige" of the wife. (1) But these innovations have been cleverly brought within the traditional ethos of Islamic law by the fact that the Act provides that all these circumstances (and others which I have not singled out for comment) are to be inserted as conditions in every contract of marriage, together with an irrevocable power of attorney for the wife to exercise a "delegated" right to divorce herself if any one of the conditions is fulfilled. It is quite clear, however, that this ingenious provision was inserted primarily in order to draw the teeth of the opposition which might be expected from the more traditionalist religious leaders; for I was told on a recent visit to Iran that no distinction would in practice be made between those whose contracts of marriage had been concluded after the promulgation of the Act, and therefore included this provision, and those whose contracts had been concluded at an earlier date, and therefore lacked any such condition. And in spite of the fact that legislation promulgated in 1933 expressly provides that in matters of personal status non-Shī'ī Iranians whose religion has been recognised (2) are to be governed by their own personal law (except in so far as matters which relate to public order are concerned), it appears that these provisions are applied to all citizens of the country without distinction of religion. In all cases, moreover, the court must first try to reconcile the parties, whether directly or through the appointment of an arbitrator.

(1) Although it should, I think, be observed that both of these circumstances might be regarded as entitling the wife to a divorce on grounds of cruelty in some other countries.

(2) I.e. *not* Bahā'īs.

In a number of different countries, moreover, the Mālikī doctrine prevails which provides for the court to end a marriage by a forced *khul'* (i. e. dissolution of marriage on the basis of some financial consideration — often, but not always, return of dower — provided by the wife) when those "arbitrators", which the Qur'ān itself insists should be appointed to enquire into any case of matrimonial discord, recommend that the parties cannot be reconciled and that it is the wife who is largely, or at least partially, to blame. This clearly goes some way towards granting a wife a right to dissolution of marriage on the grounds of incompatibility of temperament; and the customary law of West Africa everywhere recognises that a wife who is determined to end her marriage, and is prepared to return her dower, will in fact achieve her desire. But it is only in Tunisia that this has been recognised by statute law, for article 30 (3) of the Law of Personal Status provides that where a wife insists on a divorce she must pay to her husband such financial compensation as the court may decree. And in Pakistan much the same result—but under somewhat more restricted conditions—has been achieved not by legislation but by case law. This innovation—for innovation it certainly was—was first introduced in 1959 in *Balquis Fatima* v. *Najm al-Ikram Qureshi*, (1) where the court decided that a wife could demand a *khul'* as of right provided the court was satisfied that the marriage had in fact broken down. The court reached this decision, moreover, on the still more novel reasoning that, as a husband has full power to repudiate his wife at his unilateral discretion, it would be « unreasonable if such power were granted to one spouse and denied to the other. Thus a wife should not be called upon to prove misconduct on her husband's part in order to obtain a dissolution of her marriage, but should have a right comparable to that of her husband. Her right would, however, remain subject to an order of the court which, having attempted to reconcile her to her husband and having failed, may order her to repay to her husband all benefits she has received from the marriage, and then dissolve the union.

(1) P.L.D. (1959) Lahore 566.

The court is not directly concerned with the causes of the rift." (1)

This decision of the High Court of Lahore left the law in Pakistan somewhat uncertain, since it ran directly counter to a number of previous cases, including a decision of the High Court of Lahore in 1952. (2) Indeed, a decision of the Supreme Court of Pakistan in 1964 made no reference whatever to this innovation, and held that a *khul'* must always involve the consent of the husband. (3) But in 1967 the Supreme Court, on appeal, upheld the contention that a wife is always entitled to a *khul'*, whether or not her husband consents, provided the court fears that discord exists between the spouses. (4) The court even fell into the error of asserting that a divorce by mutual agreement of the parties is called *mubāra'a*, while a divorce claimed by a wife to which her husband does not consent is called *khul'*. And it is noteworthy that neither in *Balquis Fatima* v. *Najm al-Ikram Qureshi* nor in *Khurshid Bibi* v. *Muhammad Amin* did the court feel under any obligation to decide which party was primarily to blame for the breakdown of the marriage. But in a still more recent case, (5) in which a wife claimed a *khul'* in reliance on Balquis Fatima's case, it was held that she had no such right where she was herself to blame for the breakdown of her marriage and where she was seeking to have it dissolved for reasons of "sexual enjoyment", since it would be anomalous to invoke Islamic law in her aid in such circumstances.

But if it was comparatively easy, from the juridical point of view, to provide relief for ill-used wives—except, that is, in some of the more audacious of recent developments—it was very much more difficult to introduce any restrictions on the ridiculously wide validity previously accorded to formulae of repudiation uttered by Muslim husbands. It was, of course,

(1) Cf. « Divorce in Pakistan: Judicial Reform » by Doreen Hinchcliffe, in *Journal of Islamic and Comparative Law*, Vol. II, 1969, Ahmadu Bello University, Zaria, Nigeria, 13-25.

(2) *Sayeeda Khanum* v. *Muhammad Sami*. P.L.D. (1952) Lahore 113.

(3) *Ghulam Sakima* v. *Umar Baksh*. P.L.D. (1964) S.C. 456.

(4) *Khurshid Bibi* v. *Muhammad Amin*. P.L.D. (1967) S.C. 97.

(5) *Siddiq* v. *Sharfan*. P.L.D. (1968) Lahore 413.

simple enough to introduce legislation providing that formulae of repudiation uttered under compulsion, in a state of intoxication, or in a paroxysm of anger would no longer have any legal effect, for there was reputable traditional authority for each of these reforms. It was much more difficult, juridically speaking, to provide that formulae of repudiation uttered as an oath should no longer be effective; that the validity of formulae of suspended divorce pronounced as a threat should depend on whether the husband really intended that, if the wife did what he had forbidden in this drastic way, the marriage should be ended—or, even, in some cases, that no suspended divorce whatever should be regarded as effective; or that formulae of divorce in the "triple" form should henceforth be regarded as equivalent to single, and therefore revocable, repudiations. But traditional authority of a sort was found for each of these reforms and one or more of them have, in fact, been introduced in a number of different countries. But it is clear that none of these provisions — important and beneficial although they indubitably were—went beyond preventing the termination of a marriage where the husband never really wanted to end it, or where he subsequently had second thoughts on the subject; they imposed no restriction whatever on a husband who had really made up his mind to get rid of his wife.

A tentative step in this direction was, indeed, taken in Syria in 1953, when article 117 of the Syrian Law of Personal Status provided that « If a man divorces his wife and it becomes plain to the *Qāḍī* that the husband was treating his wife wrongfully by divorcing her without reasonable cause, and that the wife would suffer damage and poverty thereby, the *Qāḍī* may give judgement in her favour against her husband, having regard to the latter's financial standing and also to the degree to which he has wronged her, of compensation not exceeding the amount of a year's maintenance for one of her position, in addition to the maintenance due to her during her *'idda* period..." And article 60 in the Moroccan code of 1958 enacts that "Every husband who takes the initiative in repudiating his wife must give her a consolatory gift (a *mut'a*), in proportion

to his means and her circumstances, except in the case of a wife whose dower was specified but who was repudiated before the marriage was consummated." It is also noteworthy that in Singapore the Muslims Ordinance, 1957, as amended by the Muslims (Amendment) Ordinance, 1960, makes provision for the Court to "make such orders as it thinks fit with respect to ... the payment of a consolatory gift or *matta'ah* (sic) to the wife" in any divorce which is not by mutual consent; (1) and that the same is true in Selangor, Kelantan, Trengganu, Pahang, Malacca, Negri Sembilan, Kedah, Perlis and Brunei. (2) In the Tunisian code of 1956, moreover, it was provided that no divorce pronounced outside a court of law would have any legal validity whatever, and that where it was the husband who insisted on ending the marriage—just as we have seen was also the case where it was the wife who was intransigent in this matter—the court would decree that he must provide some financial compensation. In Iraq, too, the code of 1959 made a somewhat half-hearted attempt to insist that divorces should be effected in a court of law. (3) It is also interesting to note that in Kenya the Report of the Commission on the Law of Marriage and Divorce, 1968, proposes that legislation should be enacted providing that divorce should be only by "decree of a court of competent jurisdiction", whatever the religion of the parties; only after the matter "has been referred to a conciliatory body and that body has failed to settle the dispute"; not on the grounds of "specific matrimonial offences but the general ground that the marriage has broken down"; and that the circumstances which may

(1) Section 36 (A).

(2) Cf. Selangor Administration of Muslim Law Enactment, 1952, s. 130; Kelantan Council of Religion and Malay Custom and Kathis Courts Enactment, 1953, s. 149 ; Trengganu Administration of Islamic Law Enactment, 1955, s. 107; Pahang Administration of the Law of the Religion of Islam Enactment, 1956, s. 130; Malacca Administration of Muslim Law Enactment, 1960, s. 125; Negri Sembilan Administration of Muslim Law Enactment, 1960, s. 125; Kedah Administration of Muslim Law Enactment, 1962, s. 125; Perlis Administration of Muslim Law Enactment, 1963, s. 94 (but here the wording is slightly different); Brunei Religious Council and Kathis Courts Enactment, 1955, s. 148.

(3) Although provision was also made that, where this was difficult, it could be subsequently *reported* to the court.

be considered as evidence of breakdown should be precisely the same whether the petitioner were the husband or the wife. (1) And rumour has it that the comprehensive code of the law of personal status which has been in draft—but continually shelved—in Egypt for some years will also provide that divorce should be only by judicial decree and that a wife who is divorced without adequate justification should be entitled to financial compensation.

The juristic justification for the financial compensation to be provided by the husband was found in the interpretation put by the Mālikīs and Shāfi'īs on the Qur'anic command that a husband should give a *mut'a*, or gift of some sort, to a divorced wife—together with the partial innovation of making this gift enforceable by the courts. But the deterrent element in this salutary reform has been minimised, in practice, by the fact that the compensation involved has been kept—whether by the relevant legislation or by discretion of the courts—at such a very modest figure. As for the attempt to insist on all divorces being pronounced, or effected, in court, this is based on a somewhat liberal application of the Qur'anic provision that, where discord is feared in a marriage, two arbitrators should be appointed by the court to try to reconcile the parties—on the argument that a formula of repudiation necessarily presupposes the existence of discord, and that the court must, therefore, be given the opportunity to attempt conciliation before the divorce is finally effected.

A similar purpose—and justification—lies behind the reforms which have been introduced in Singapore and in Pakistan. In the former it has been provided that no divorce except one based on mutual consent may be registered without prior reference to the "Shariah Court"; which then, in all cases, attempts to reconcile the parties, usually through the good offices of a Woman Muslim Social Case Worker especially appointed for the purpose. (2) Her efforts have, indeed, been crowned with

(1) Recommandations Nos. 108, 110, 113 and 115.

(2) Muslims Ordinance, 1957, section 33 (as amended by the Muslims (Amendment) Ordinance, 1960. See "The Shariah Court of Singapore and its control of the divorce rate", by M. Siraj, in *Malaya Law Review*, Vol. V, 1963, 148 ff.

an astonishingly high proportion of success. In Pakistan, again, no divorce, in whatever form, is regarded as effective until ninety days after it has been reported to the chairman of the relevant Union Council, who must always form a panel of arbitrators and attempt to conciliate the parties. If this succeeds, then the formula of divorce, whatever its form, will be totally disregarded. (1) It has, indeed, been stated in a recent case (2) that "the object of section 7 is to prevent hasty dissolution of the matrimonial status. If the husband himself thinks better of the pronouncement of *talaq* and abstains from giving a notice to the Chairman, he should perhaps be deemed... to have revoked the pronouncement... Subsection (3) of this section precludes the *talaq* from being effective as such for a certain period, and within that period, consequently, it could not be said that the marital status of the parties had in any way been changed... The sphere of attempted conciliation seems to be further extended by section 8 of the Ordinance..."

But the most drastic reform yet effected in this regard comes in the Iranian Family Protection Act. For this provides that not only must a wife, as we have seen, obtain a "certificate of impossibility of reconciliation" before a divorce can be effected, but also that a husband must follow precisely the same procedure. This in itself would go no further than those provisions for delay and conciliation which exist elsewhere; but the completely new factor in the Iranian legislation is that the husband's request for the issue of the required "certificate of impossibility of reconciliation", no less than the wife's, may *only* be made on one of the specified grounds, without which no such certificate will be granted—and that the specified grounds are precisely the same whether it is the husband or the wife who takes the initiative. As a matter of fact even this requires the courts to put a liberal interpretation on the relevant legislation in the interests of the husband; for whereas the circumstances actually specified in the Act as justifying a petition for the required certificate are all expressed in terms

(1) Muslim Family Laws Ordinance, sections 7 and 8.
(2) *Ali Nawaz* v. *Mohd. Yusuf*, P.L.D. (1963) S.C. 59.

of both the parties to the marriage, the Act provides that these circumstances are "in addition to the instances in the Civil Code"—and a reference to the Code reveals that provision is made for a wife to petition for divorce in circumstances which are not in fact specified in regard to a husband (naturally enough, since he previously had an unfettered discretion of repudiation). Examples of this may be found in article 1130, where it is provided that the court will compel the husband to divorce his wife where he does not provide for the "other (1) indispensable dues" of the wife and it is impossible to induce him to do so; (2) where he ill-treats her to such an extent that a continuance of married life "becomes insupportable;" and where a contagious disease, curable only with difficulty, makes married life dangerous. I think that there can be no doubt, however, that the courts should now grant a certificate of impossibility of reconciliation to a husband, also, in similar circumstances, in spite of the legislative silence on this matter, on the grounds that the whole spirit and ethos of the Act requires complete reciprocity (3). And to this the only parallel (4) in the Muslim world is in Turkey, where the Islamic law has been completely displaced, in all family matters, by the Swiss Civil Code.

J. N. D. ANDERSON
(London)

(1) i.e. other than maintenance.

(2) This phrase is interpreted as covering the physical side of marriage.

(3) I have recently been told, however, that they would hesitate to do this, and that the law may have to be amended accordingly.

(4) Except, that is for the Ismā'īlī Khojas of East Africa (cf. my article on this community in *Middle Eastern Studies*, Vol. I, Oct. 1964, 21-39).

RÉVÉLATION, VÉRITÉ ET HISTOIRE D'APRÈS L'ŒUVRE DE ĠAZÂLÎ

« Oui, où est la véritable histoire? Ce n'est pas celle que nous contemplons avec nos yeux charnels, celle qui s'enregistre dans nos chronologies — olympiades, fastes consulaires et maintenant millésimes —, l'histoire empirique que cherche à reconstituer l'historien. »

H. I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, p. 25.

Le renouvellement rapide des méthodes et des explications en sciences humaines impose au chercheur une relecture périodique des textes anciens pour en dégager des significations passées inaperçues, ou réviser les interprétations trop liées à un contexte mental, voire à des contingences historiques d'une grande fragilité. Cette nécessité devient particulièrement pressante lorsqu'il s'agit d'œuvres très marquantes qui ont forcé l'attention de plusieurs générations successives.

Ġazâlî compte parmi ces esprits privilégiés au contact desquels l'historien philosophe tient à éprouver, en priorité, la validité de vues nouvelles sur l'homme, le monde et l'histoire. Bien qu'on ait déjà beaucoup écrit sur lui, des aspects essentiels de son œuvre restent encore mal connus (1). Nous ne prétendons pas combler telle de nos lacunes dans le cadre forcément restreint

(1) En particulier sa politique comme l'a souvent souligné H. Laoust dans ses cours au Collège de France. Mais l'étude de cet aspect suppose une meilleure connaissance de la morale et de la religion de l'auteur.

de cet exposé ; nous ne visons pas non plus à risquer dès maintenant, une nouvelle interprétation. Dans un premier temps, nous voudrions plutôt proposer une problématique aussi souple et ouverte que possible avec l'espoir de susciter un travail d'ensemble, ou des enquêtes particulières visant un objectif commun, défini à l'avance. Chacun a pu déplorer en effet, que l'exploration des grandes œuvres, ou des riches périodes historiques, soit laissée à des initiatives individuelles qui, quand elles ne sont pas concurrentes, restent prisonnières de présupposés et de lectures nécessairement limités. C'est pourquoi, nous souhaitons que les réflexions qui vont suivre provoquent parmi les maîtres réputés pour la sagacité et l'ampleur de leurs travaux, un grand nombre de réactions critiques.

L'œuvre de Ġazâlî se détache de toutes celles dont peut se prévaloir la culture arabo-islamique par la chaleur communicative de la conviction, la portée cruciale des problèmes abordés, la hardiesse des solutions proposées, la véhémence des critiques formulées, l'élévation de la visée intellectuelle, l'ampleur, pour tout dire, du projet que nous qualifierons provisoirement de scientifique. Elle se présente comme une élaboration hautement systématisée des valeurs de base de la conscience islamique : valeurs *éprouvées* au contact d'une actualité effervescente, *défendues* contre les actions dissolvantes de forces centrifuges, *proposées* comme seules garantes d'une connaissance *(ma'rifa)* à la fois salvatrice et « objective ».

Ce caractère global, unitaire, définitif de l'enseignement du maître, rend dérisoire l'effort de l'analyste qui s'en tient à une approche conceptualiste, logicisante, historisante et, *a fortiori*, apologétique. Il faut dépasser aussi, ou dominer un concordisme d'autant plus tentant que les grands problèmes soulevés par Ġazâlî continuent de se poser au philosophe et au théologien modernes. Comme toutes les œuvres à portée universelle, celle de Ġazâlî *interpelle la conscience humaine à partir d'une situation socio-culturelle donnée:* l'historien philosophe se doit d'*entendre* l'interpellation et de *comprendre* la situation dans un même mouvement du cœur et de l'intelligence. C'est seulement en conjoignant ces deux exigences qu'on a quelque chance d'entrer

en communication avec un homme et un milieu, tout en apportant à la réflexion actuelle sur l'homme une contribution appréciable.

Ce parti pris pour une recherche ouverte sur un passé dont le présent demeure solidaire à beaucoup d'égards, s'exprime clairement dans le titre ambitieux que nous avons retenu parce qu'il permet une *reprise en charge du projet même de l'auteur*. Celui-ci a, toute sa vie, été dominé, voire torturé, semble-t-il, par l'implacable confrontation entre les trois données qui continuent de soumettre toute conscience humaine à une incessante action organisatrice et désorganisatrice, ou, pour employer un langage à la mode, structurante et destructurante : il s'agit de la Révélation, de la Vérité philosophique et de leur champ commun d'épreuve, l'Histoire. Les trois courants ont pris au v^e^ s. H. une importance culminante sur laquelle nous nous interrogerons en premier lieu ; mais ils sont intervenus dans la réflexion de Ġazâlî à des niveaux et avec des intensités que cette étude se propose justement de déterminer.

Notre volonté de renouveler le sujet serait gratuite si nous ne proposions au lecteur de nous suivre, au préalable, dans un assez long détour méthodologique. Il nous paraît indispensable, en effet, de définir notre position à l'égard des monographies dignes d'attention consacrées jusqu'ici à Ġazâlî et, du même coup, la perspective scientifique dans laquelle nous nous plaçons. Disons tout de suite que nous tenterons d'interpréter la vision du monde défendue par notre auteur à la lumière d'un certain nombre d'enseignements convergents de plusieurs disciplines réunies sous l'appellation d'anthropologie structurale.

I. PRÉAMBULE MÉTHOLOGIQUE

A) Réflexions critiques sur la méthode classique.

Par *méthode classique*, nous voulons désigner celle qui repose sur une option métaphysique le plus souvent implicite et qui combine selon des dosages variés, l'*Idéalisme objectif* pour qui

la seule « réalité » vraie est de nature spirituelle et l'*Idéalisme de la liberté* pour qui l'homme est par-dessus tout un sujet libre, créateur de réalité spirituelle. On éprouve quelque gêne à devoir rappeler ici les excès si souvent dénoncés de la critique idéaliste qui privilégie les initiatives, les intuitions, les inspirations du « génie » et rejette pratiquement dans l'ombre tous les problèmes réels posés par le déchiffrement d'une œuvre et d'une personnalité. Certes, en Occident du moins, on a dépassé le stade de ce qu'on peut appeler l'idéalisme naïf ou romantique ; on accorde une importance de plus en plus grande aux facteurs économiques, sociaux et politiques pour expliquer la formation et les fonctions d'un art, d'une littérature, ou d'une « idéologie ». Mais les frontières demeurent encore assez rigides entre des « classiques » de plus en plus isolés, des néo-classiques et des novateurs en nombre grandissant. C'est dans nos études arabes et islamiques que les progrès vers une optique interdisciplinaire sont les plus lents à venir. Plusieurs faits se conjuguent ici pour retarder l'évolution. Du côté arabe, la vie intellectuelle est totalement faussée par une situation économique et politique déplorable : les universitaires arabes n'ont guère le loisir d'entreprendre une œuvre pourtant capitale pour l'avenir de leur culture. Du côté occidental, la formation intellectuelle, ou l'origine spirituelle des islamologues orientent diversement les esprits. Cependant, les discussions en cours dans les sciences humaines commencent à faire sentir de nouvelles exigences.

Cette dernière observation trouve une vérification éclairante dans le cas de Ġazâlî. On ne peut s'empêcher de relever, en effet, une conjonction fréquente entre sa propre orientation religieuse et celle des principaux islamologues qui l'ont étudié jusqu'ici. Asin Palacios, M. Bouyges, F. Jabre, M. Watt sont tous des religieux chrétiens aptes de ce fait, à comprendre en profondeur un témoignage spirituel. Mais cette aptitude s'accompagne inévitablement d'une option métaphysique explicite ou implicite qui tend à faire prévaloir cet idéalisme objectif et de la liberté dont nous parlions. Nous croyons utile de nous arrêter un moment aux travaux de F. Jabre et de M. Watt parce qu'ils sont les plus récents, les plus substantiels et, dans le cas de

M. Watt, les plus novateurs. Nous voudrions *dans un esprit de dialogue entre chercheurs également préoccupés de la seule objectivité scientifique* attirer l'attention sur les méfaits d'un idéalisme insidieux d'autant plus regrettable que les travaux considérés satisfont largement aux conditions de présentation, de documentation et de vigilance critique, requises dans le « métier » (1).

F. Jabre a bien lu tous les textes de Ġazâlî ; il les a confrontés, rapprochés scrupuleusement pour en tirer une interprétation acceptable si le seul but de l'historien des idées est d'analyser une œuvre au seul niveau de sa signification littérale et de sa structure logique en s'aidant de données biographiques nécessairement fragmentaires. Les titres mêmes retenus pour ses deux monographies (2) trahissent son adhésion à une pensée conceptualiste et à une conception de la psychologie individuelle qui ont le mérite, il est vrai, de coïncider en des points essentiels, avec celles de Ġazâlî. Mais cette coïncidence est obtenue au prix d'un appauvrissement considérable de la problématique. Reconstituer toute la pensée du maître à partir de deux concepts même très riches, c'est d'abord réduire une réflexion vivante, militante, « engagée » à une construction intellectuelle majestueuse, mais abstraite et ennuyeuse ; c'est ensuite accentuer jusqu'à l'outrance le caractère systématique de l'œuvre ; c'est finalement s'interdire — comme on le verra — un certain nombre d'ouvertures sur l'homme, sur le v^e^ s. H. et sur le destin de la culture arabo-islamique. Avec une telle approche, Ġazâlî apparaît comme un esprit à la fois exceptionnel et inutile : exceptionnel, parce qu'il a vécu et su traduire une aventure intellectuelle peu commune ; inutile parce que sa certitude n'est finalement qu'un enclos privé où personne ne peut vraiment entrer.

Non seulement, l'auteur s'est ainsi interdit de comprendre l'unité *homme-œuvre-public*, mais il a brisé la notion même de

(1) Pour les travaux antérieurs à 1958, nous renvoyons à la revue critique faite par F. Jabre dans *La notion de certitude*, pp. 20 sv.

(2) *La notion de certitude selon Ġazâlî dans ses origines psychologiques et historiques*, Vrin 1958 ; *La notion de la ma'rifa chez Ġazâlî*, Beyrouth 1958. Nos observations critiques s'appliquent surtout au premier ouvrage.

certitude (1), en voulant la saisir *successivement* dans « ses origines psychologiques, immédiates » et, en dernier lieu seulement, « historiques ». Et cela parce que tout en reconnaissant que le *Munqiḏ* comporte une grande part de mise en scène littéraire pour décrire un itinéraire spirituel idéal, il en suit les grandes orientations psychologiques. L'étude du doute est ainsi reléguée vers la fin de l'ouvrage, alors que dans la phase de « recherche » — si l'on suit le schéma du *Munqiḏ* — il est infiniment plus éclairant de considérer le *couple* certitude-doute dans son dynamisme dialectique : la Révélation proclame sa supériorité sur la raison ; mais celle-ci réagit et remporte des victoires tantôt éclatantes (logique, mathématiques, sciences naturelles), tantôt camouflées (usage éclectique du *ḥadîṯ* et du Coran). De même, dans la phase de « délivrance », la notion de certitude ne doit pas être présentée uniquement comme une quiétude enfin conquise par une intelligence « torturée » ; elle a une autre signification bien plus importante que F. Jabre ne pouvait apercevoir dans l'optique qu'il a adoptée (2).

Le psychologisme et l'historicisme imposés par le *Munqiḏ*, insuffisamment dominés par le chercheur moderne, ont entraîné d'autres inconvénients qui ont égaré l'interprétation et alourdi inutilement la problématique. Nous en signalerons seulement deux parce qu'ils se retrouvent presque chez tous ceux qui se sont intéressés jusqu'ici à Ġazâlî : il s'agit de la chronologie des œuvres et de la sincérité (3). S'il est précieux de savoir que le *Munqiḏ* a été écrit vers la fin d'une longue carrière de militant, il l'est beaucoup moins de déterminer avec exactitude la date

(1) Si l'on tient compte des distinctions faites par A. Lalande dans son *Vocabulaire* s.v. *Certitude*, entre certitude, croyance et opinion, on doit renoncer à la traduction de *yaqîn* retenue par F. Jabre. Il relève lui-même, *op. cit.* 133, n. 1, que *yaqîn* chez Ġazâlî est synonyme d'*îmân* et *tawḥîd* ; il s'agit donc plutôt d'une croyance.

(2) F. Jabre a signalé lui-même dans son introduction les objections que nous soulevons ici. « Nous nous rendons bien compte, écrit-il, de ce que cette méthode du « seul à seul » avec le maître, présente de dangers et de déficiences » (*op. cit.*, p. 37).

(3) Nous ne minimisons, cependant pas, les précieux renseignements que fournit l'ouvrage du Père Bouyges publié par M. Allard, *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ġazâlî*, Beyrouth 1959.

de composition de chaque ouvrage. Dès le *Mustaẓhirî*, l'univers mental dans lequel Ġazâlî va se mouvoir nous apparaît dans ses principales données. Comme l'écrit très bien F. Jabre, « s'il y a eu critique chez lui, c'est en ce sens seulement qu'à la lumière des critères extrinsèques à la raison en tant que telle, il s'est appliqué à définir l'attitude psychologique idéale en face d'un contenu objectif dont il possédait une ferme certitude et dont *il connaissait d'avance parfaitement bien les éléments* » (1). Nous verrons en effet, que toute l'œuvre de Ġazâlî a surtout le mérite de poser dans toute leur ampleur des problèmes latents dans la conscience musulmane au v^e^ s. H. ; mais elle n'autorise guère à parler ni d'une évolution intellectuelle de l'auteur, ni d'un apport neuf par rapport à l'état de la culture ambiante.

Le problème de la sincérité comme celui de l'évolution intellectuelle, est typique d'une critique essentialiste, centrée sur l'individu et indifférente aux rapports de celui-ci avec son groupe. Outre qu'il est illusoire de vouloir déceler des motivations intimes chez des clercs précisément portés à toutes sortes d'exercices psychologiques, il importe d'apercevoir que le véritable intérêt d'une œuvre se situe au plan de la connaissance de l'homme *dans* son groupe et non pas d'une personnalité artificiellement isolée du groupe et placée au-dessus de lui (2).

* * *

Avec M. Watt, nous dépassons enfin les déficiences les plus regrettables de la méthode classique. On sait que l'éminent arabisant anglais a, le premier, eu le mérite d'introduire dans l'étude de la personnalité du Prophète une préoccupation sociologique. En s'intéressant à une autre personnalité religieuse — la seconde de l'Islam selon une tradition qu'il s'est plû à rappeler — il semble vouloir éprouver à travers des exemples bien choisis, l'efficacité d'une position épistémologique. Il est naturel, en effet, qu'un croyant engagé dans une recherche

(1) *Op. cit.*, p. 36. C'est nous qui soulignons.

(2) L'article de J. M. Abdel-Jalil donne une idée de l'inanité d'une telle recherche : cf. *Autour de la sincérité de Ġazâlî*, in Mélanges Massignon, I, Damas 1957.

scientifique, se pose le problème de savoir quels liens il convient de reconnaître entre la vie d'un héros spirituel et le groupe social qui l'a porté. Ainsi, tout en s'efforçant de projeter un éclairage sociologique sur la personnalité de Ġazâlî, M. Watt avertit loyalement le lecteur que son investigation est commandée par une attitude envers la religion définie en trois points :

1) « La vie humaine a une signification, un sens, ou une valeur transcendante. Le mot « transcendant », ici, indique que cette valeur n'est pas abolie par la mort ou la transitivité, ni même par la disparition de la vie humaine du système solaire ;

2) Cette valeur transcendante reçoit normalement ce qu'on peut appeler une « base ontologique »... ;

3) La langue dans laquelle la valeur transcendante et la « base ontologique » sont exprimées est plus proche de celle de la poésie que de celle de la science... » (1).

Il n'y a rien de plus légitime que de vouloir corriger les excès d'une explication purement socio-économique par une référence à la notion de personne libre et de transcendance. Mais une telle ambition se heurte à toutes les difficultés théoriques et pratiques que la sociologie générale n'a pas encore réussi à surmonter. Les écoles sociologiques divergent justement en raison de leurs présupposés métaphysiques (2). Celles-ci ne donneraient pas lieu à contestation si elles n'affectaient parfois gravement la démarche de l'historien et les résultats de son travail. En ce qui concerne M. Watt, on note qu'il n'arrive pas à se délivrer de l'opposition individu-société parce qu'il considère tour à tour la religion comme facteur « d'idéation » et d'intégration sociale et comme source d'une Vérité transcendante permettant une promotion libre de la personne. Il oscille entre l'explication historique concrète et l'interprétation idéaliste. Cela apparaît à la fois dans certaines formulations et dans un type d'approche sociologique. Comme F. Jabre, il accepte le schéma psychologique du *Munqiḏ* et s'en sert pour mettre en

(1) *Muslim intellectuel*, a study of al-Ghazâlî, p. 5.

(2) Cf. G. Gurvitch, *Vocation actuelle de la sociologie*, t. I et II, P.U.F., 1963 ; R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard 1967.

valeur l'*expérience* intellectuelle propre à Ġazâlî (cf. pp. 19 sv. ; 47 sv. ; 134 sv., etc.). De même, pour présenter « le monde de Ġazâlî » (pp. 7-19), sa « rencontre avec la philosophie » (pp. 25-47), le bâṭinisme, le *kalâm* et le ṣûfisme, il se contente, en fait, d'exposés historiques où sont brièvement reprises les principales données d'une *évolution linéaire* partant d'une origine et aboutissant à la période étudiée (1). Celle-ci est d'ailleurs traitée plutôt négativement, à cause, fait remarquer légitimement l'auteur, du manque d'études du point de vue qui est le sien (p. 16). Au lieu d'orienter le plan général de l'ouvrage, l'explication sociologique est finalement réduite à de simples incidentes dans un développement qui reste historique et analytique.

*
* *

Toutes ces observations visent à légitimer et à situer notre propre entreprise que nous concevons comme un prolongement de celle de M. Watt. Nous voudrions, en effet, appliquer à l'étude d'un penseur musulman deux notions qui n'ont guère retenu jusqu'ici l'attention des islamologues : la personnalité de base et la conscience mythique (2). Ces deux expressions sont si peu familières à ceux qui ne sont ni sociologues, ni ethnologues qu'il est nécessaire de donner ici quelques définitions et de préciser les limites de l'usage que nous désirons en faire.

Dans un récent ouvrage intitulé *La personnalité de base*, Mikel Dufrenne a fait connaître en France les résultats acquis par deux grands animateurs de l'anthropologie culturelle en Amérique : A. Kardiner et R. Linton. De ses denses analyses et de ses réflexions critiques, nous retiendrons que la personnalité

(1) M. Bloch a tenté, il y a longtemps, d'exorciser « le démon des origines » en histoire, préoccupation lancinante lancée, semble-t-il, par le positivisme du XIXe siècle, cf. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, A. Colin 1952, pp. 5-7.

(2) Ces deux notions sont implicitement présentes dans certains travaux d'islamologues ouverts sur la sociologie. Nous pensons, par exemple, au *Milieu baṣrien* où Ch. Pellat, sans s'embarrasser d'une terminologie technique, tente de définir, en somme, la formation d'une forte personnalité — Jâḥiẓ — au sein d'une personnalité de base. De même, la notion de conscience mythique correspondrait à celle d'*authenticité* si chère à J. Berque.

de base est « une configuration psychologique particulière, propre aux membres d'une société donnée et qui se manifeste par un certain style de vie sur lequel les individus brodent leurs variantes singulières : l'ensemble des traits qui composent cette configuration... mérite d'être appelé personnalité de base, non parce qu'il constitue exactement une personnalité, mais parce qu'il constitue la base de la personnalité pour les membres du groupe, la « matrice » dans laquelle les traits de caractère se développent » (1).

Pour montrer la nouveauté et l'utilité de cette notion, nous ne pouvons mieux faire que de laisser la parole à notre guide. « Telle quelle, écrit-il, et de l'aveu même de Kardiner, la notion n'est rien moins qu'une nouveauté... Ce qui est neuf, outre le traitement apporté à cette notion par la psychanalyse, c'est d'abord la signification qui lui est conférée. Elle n'a pas seulement l'intérêt d'une abstraction psychologique, elle n'est pas seulement un instrument aux mains d'une psychologie différentielle, *elle est aussi un moyen de penser la culture, et de la penser comme un tout.* Ceci s'avérera essentiel : comprendre une culture, ce ne saurait être simplement accumuler des informations sur les institutions ; Linton l'avait déjà noté et Kardiner le redit : « il faut tirer quelque sens de cette galaxie d'informations sur les pratiques, les croyances, les coutumes, tous les traits culturels d'une société donnée » (2).

Le membre de phrase souligné par nous traduit très exactement la perspective dans laquelle nous désirons nous placer pour étudier la culture arabo-islamique, mais en même temps les limites considérables de ce premier essai. Non seulement nous ressentons l'inquiétude qui accompagne toute initiative nouvelle, mais chacun sait que pour la culture qui nous occupe, nous sommes loin de disposer d'une « galaxie d'informations ». L'inventaire des faits, la récupération de pans entiers de la réalité culturelle, même selon la méthode classique, devront accaparer longtemps encore les efforts des chercheurs pour permettre justement de penser la culture comme un tout. Si

(4) M. Dufrenne, *La personnalité de base*, P.U.F. 1966, p. 128.
(5) *Op. cit., ibid.*

nous osons dès à présent opérer une première reconnaissance en terre inconnue, c'est surtout pour attirer l'attention sur la nécessité de sortir de l'isolement auquel l'islamologue est justement condamné.

Explicitons encore quelques grands avantages qu'offrira pour nous le recours à la notion de personnalité de base. Elle nous permettra de dépasser les oppositions si tenaces entre individu et société, psychologie et sociologie, sociologie et histoire en substituant à la rigidité formelle et linéaire de la pensée causale, la dialectique souple du donné et du vécu. Car la personnalité de base « est au cœur de cette double action, située à mi-chemin entre les institutions primaires et secondaires. Primaire et secondaire se définissent par rapport à elle : est primaire cette part de la culture qui agit sur la personnalité de base pour la former, secondaire cette part de la culture qui manifeste la personnalité de base... Institutions primaires et secondaires constituent une totalité parce qu'elles se réfèrent à ce commun dénominateur qu'est la personnalité de base et se comprennent par rapport à elle qui les subit ou les promeut. *Il y a donc là un appareil conceptuel qui permet à la fois au psychologue d'étudier l'influence de la culture sur la formation de la personnalité et la réaction de la personnalité sur la culture, et au sociologue d'interpréter la culture comme un tout...* (1). »

Bien plus encore, grâce à cette approche qui fait appel à la psychologie sociale et à la sociologie psychologique, on ne s'enferme plus dans le dilemme abstrait liberté-déterminisme ; au lieu de mettre arbitrairement l'accent sur l'une ou l'autre option qui devient nécessairement métaphysique, on reste au niveau des significations vécues et on saisit la liberté comme un effort constant d'adaptation de l'individu à des déterminismes mouvants et complexes (2). Cela ne préjuge en rien de la valeur de la religion comme message transcendant, ou de cette « base ontologique » de la personne humaine dont parle M. Watt. Au contraire, le problème de la Vérité révélée qui va être au

(1) *Op. cit.*, p. 130. C'est nous qui soulignons.

(2) Cf. G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 2e éd., P.U.F. 1963.

centre de notre investigation, celui des rapports entre l'Être et les étants, bref tous « les grands problèmes de la théologie musulmane » (1), par exemple, seront posés à un niveau *concret* d'intelligibilité dans la voie déjà ouverte par les travaux d'H. Laoust, en particulier (2).

Nous pouvons résumer toutes les indications qui précèdent dans la formule suivante où *PI* représente la personnalité individuelle, *PB* la personnalité de base et *S* la société :

$$\mathrm{PI} \rightleftarrows \mathrm{PB} \rightleftarrows \mathrm{S}$$

Les flèches orientées dans les deux sens expriment bien la fonction médiatrice de la personnalité de base et suggèrent la gradation qu'il faut observer pour montrer que « tout homme est à certains égards : 1) comme tous les autres hommes (S) ; 2) comme quelques autres (PB) ; 3) comme personne d'autre (PI) » (3). Ainsi, nous pourrons expliquer comment le même individu Ġazâlî accepte et attaque la philosophie, pratique et dénonce le *kalâm*, poursuit une carrière officielle et stigmatise les *fuqahâ'*, défend un régime politique et en dénonce (implicitement) la faillite morale et religieuse, refuse l'historicité et prêche la sociabilité idéale, se sert d'une culture polyvalente et la rejette au nom de la Religion pure. Déchiffrée à travers l'indissoluble rapport PI-PB-S, sa fameuse certitude nous apparaîtra dans sa *vérité fonctionnelle* — et non plus seulement psychologique — parmi d'*autres certitudes* qui cherchaient à s'imposer avec la même vigueur. Il est indispensable pour l'historien de faire surgir l'ensemble de ces certitudes dans leurs rapports exacts de faiblesse et de force, leurs chances de survie ou d'échec immédiat, leurs capacités d'intégration ou d'évasion du réel, leurs degrés d'arbitraire et de fanatisme. Et tout cela, sans être jamais tenté de sauvegarder à tout prix l'Image exemplaire d'une personnalité éprise de Vérité, sans reconstruire une certitude innocente, d'une grande pureté logique et affective parce que coupée de sa fonction socio-historique concrète (4).

(1) Titre de l'ouvrage de G. C. Anawati et L. Gardet dont un volume a été publié par L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Vrin 1967.

(2) Cf. *Les schismes dans l'Islam*, Payot 1965.

(3) M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 203.

(4) On voit par cette brève anticipation la grande faiblesse de la méthode

*
* *

La seconde notion à laquelle nous ferons appel a été mise en lumière par d'admirables travaux dont les enseignements commencent à peine à inspirer la recherche dans l'histoire des idées. Il suffit de mentionner le nom de Cl. Lévi-Strauss pour évoquer les vastes horizons ouverts à la réflexion sur l'homme par l'anthropologie structurale (1). Nous nous garderons bien, toutefois, d'aller nous égarer dans un domaine où il est très malaisé de cheminer avec assurance. Pour définir la conscience mythique et l'usage que nous voulons en faire, nous nous adresserons plutôt à un autre guide compétent, mais plus accessible : Mircea Eliade. Celui-ci a réussi à réhabiliter le mythe et à en montrer la puissance structurante, dans un petit ouvrage adressé au grand public (2).

Nous apprenons que le mythe valorisé ne doit être confondu ni avec le récit fabuleux, ni avec les fictions auxquels le scientisme du XIX^e^ siècle a pratiquement réduit les productions littéraires de la mentalité animiste. Il est vrai que déjà avec les Grecs, l'importance envahissante du *logos* avait entraîné une dégradation du *mythos* réservé à « ce qui ne peut pas exister réellement ». C'est donc contre une longue tradition logicisante que l'anthropologie actuelle s'efforce de réintroduire l'imaginaire comme une dimension mentale qui n'a cessé de se déployer concurremment avec le rationnel (3). Le courant rationaliste issu d'Aristote et porté en Occident par des réussites techniques de plus en plus spectaculaires, a fini par jeter sur « la folle du logis » un grave discrédit. Voilà pourquoi, au début de ce siècle encore, on ne pouvait parler que d'« une mentalité primitive ». Dans les civilisations islamiques, il s'est produit une évolution

classique qui perpétue la pire des apologies : celle qui revendique implicitement pour l'esprit humain la possibilité d'une activité désincarnée.

(1) Cf. notamment *La pensée sauvage*, Plon 1962 ; les trois récents volumes publiés sous le titre général *Mythologiques*, Plon 1963-68.

(2) M. Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard 1963.

(3) Cf. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire ;* introduction à l'archétypologie générale, P.U.F., 2^e^ éd. 1963.

semblable et, en un sens, plus grave : après un succès rapide de l'aristotélisme, la raison privée de toute réussite technique, a sombré dans la ratiocination. On aperçoit, dès lors, le double effort que doit déployer l'islamologue pour échapper aux illusions créées par deux évolutions convergentes.

Pour réinstaurer le mythe dans sa fonction structurante aux trois niveaux PI-PB-S, nous admettrons donc que le mythe existe dans toutes les civilisations : les archaïques comme les modernes (1). Cependant, il subit des métamorphoses constantes et il va de l'orchestration poétique des thèmes archétypiques (la Fin du monde suivie d'une nouvelle Création, l'Éternel Retour, l'Age d'or des Sages, des *Salaf*, la réapparition du Mahdi, Maître de Justice, etc.) dont se nourrit la conscience collective en prise directe sur le sacré, au gonflement artificiel de certaines réalités (le catch, la star, le vin, le lait, le bifteck, l'automobile, etc.) de notre civilisation industrielle. Chaque type de société sécrète une mythologie conforme au poids de sa tradition et à ses besoins matériels et spirituels présents. Ce sont les mythologies plus ou moins pénétrées d'exigences rationnelles qui maintiennent le dynamisme et l'équilibre de la structure globale en assurant à chaque conscience la justification *immédiate* de ses initiatives.

Il faut donc s'attendre à trouver dans les sociétés musulmanes, à chaque étape de leur évolution historique, des mythologies. L'analyse scientifique de la mythologie politico-culturelle qui s'est développée depuis quelques années, rendrait compte mieux que tous les exposés historiques de la situation présente de la conscience islamique. Mais cette analyse renverra nécessairement aux mythologies anciennes et notamment à celle qui a reçu, grâce à Ġazâlî, une formulation archétypique. Nous espérons montrer comment toute l'œuvre du maître poursuit, en fait, la définition et la défense d'une *Umma* mythique : c'est-à-dire d'une Communauté revendiquée comme un monde ouvert aux valeurs axiologiques de la Révélation, aux paradigmes de toutes les activités humaines ; un monde surhumain, en somme, entraînant, le refus corrélatif de la communauté comme réalité,

(1) Pour les mythologies modernes, cf. R. Barthes, *Mythologies*, Seuil 1957.

donc de son historicité. Ainsi, toute la tension qui s'exprime dans l'enseignement éthique et religieux par l'opposition entre la Parole éternelle et le discours humain, le Prophète « Image symbolique idéale » et les hommes pêcheurs ou infidèles, l'appel au retour à la pureté primitive de l'Islam par-dessus toutes les innovations et le refus final de collaborer à un monde miné par le mal : tout cela procède d'une mentalité d'essence mythique qui n'accepte pas l'irréversibilité du temps, vise à abolir le temps profane de l'histoire pour s'installer dans le temps sacré.

Qui ne voit, ici encore, l'enrichissement que la notion de mythe apporte à notre problématique en vue d'étudier la pensée arabo-islamique ? Grâce à elle, les vecteurs de la mentalité islamique vont nous apparaître dans leur *continuité* et leur puissance suscitatrice. Nous ferons une plongée dans les soubassements psychologiques sur lesquels se sont déployés les essais historiques des groupes sociaux les plus divers. Nous revivrons réellement *de l'intérieur* non plus des expériences individuelles isolées et surévaluées, ou des fragments d'histoire plus séduisants que d'autres, mais une tension collective permanente avec ses accentuations variées, ses sommets et ses creux, ses bondissements et ses retombées. En même temps, nous conserverons vis-à-vis de cet être collectif une distance épistémologique sans laquelle les enquêtes scientifiques particulières ne peuvent contribuer à faire reculer les bornes de notre connaissance.

* * *

Tel est donc notre projet. Précisons bien dès maintenant que sa mise en pratique sera une œuvre de longue haleine. Ce que nous dirons à propos de Ġazâlî restera nécessairement en-deçà des vastes perspectives qui s'ouvrent devant nous. Nous prévoyons même qu'en ce qui concerne notre sujet, nous retrouverons bien des résultats acquis par nos prédécesseurs. Ce qui nous séparera d'eux, ce sera une intention explicative, une volonté d'élaborer une connaissance qui avance *simultanément sur tous les plans possibles:* historique, sociologique,

psychologique, philosophique et peut-être même linguistique (1). C'est là l'ambition de l'anthropologie sociale et culturelle : étudier les productions et le système de représentations d'un groupe humain bien défini dans le temps et dans l'espace en s'efforçant d'atteindre une formulation *objective:* c'est-à-dire valable aussi bien du point de vue des hommes en cause que de celui des observateurs que nous sommes. En ce qui concerne la pensée arabo-islamique, précisons que cette coïncidence idéale entre ce qu'elle a été vraiment et l'interprétation que nous en donnons, doit rendre enfin possible une réflexion neuve qui s'inscrira légitimement dans le prolongement de celle d'un Ġazâlî. Il s'agira de rechercher, à partir des données d'une enquête totalisante, et à l'exemple de celui qu'on a surnommé « la Preuve de l'Islam », les conditions, les moyens et les voies d'une reconstruction de la pensée religieuse de l'Islam : œuvre d'actualité, requise autant qu'au v^e^ s. H., par les bouleversements qui affectent sous nos yeux, la conscience islamique. Une des premières conditions que cette étude s'efforcera, chemin faisant, de mettre en relief, c'est l'ouverture d'un large débat sur *la philosophie du fait islamique*, comme cela a déjà été fait pour le fait chrétien (2).

* * *

En attendant de pouvoir rendre public le résultat de nos recherches, nous nous contenterons, pour clore cet « exposé des motifs », d'annoncer notre plan. Nous espérons ainsi recueillir les critiques, les suggestions, ou les approbations dont nous tiendrons le plus grand compte.

(1) Nous n'avons pas encore malheureusement d'exemple d'une étude structurale d'une grande œuvre arabe. Celle de Ġazâlî mériterait de faire l'objet d'une « analyse conceptuelle » comme celle qui a été réalisée pour le Coran par M. Allard, etc. Une telle analyse permettrait de dégager l'importance du « langage auto-implicatif », comme cela a été fait pour la Bible, cf. Donald D. Evans, *The logic of self involvement;* A study of everyday language with special reference to the christian use of language about God as Creator, Londres 1963. Nous comptons revenir ailleurs sur cette méthode de lecture de certains grands textes. Voir déjà quelques indications sur le lexique de l'Éthique, dans notre *Conquête du Bonheur selon Abû-l-Ḥasan al-ʿAmirî*, in *Studia Islamica*, XXII.

(2) Cf. Henk Van Luijk, *Philosophie du fait chrétien.* L'*Analyse critique du christianisme* d'H. Duméry, Desclée de Brouwer 1965.

I. ESSAI DE DÉFINITION DE LA PB DANS LA SOCIÉTÉ IRANO-IRAKIENNE AU Ve/XIe S.

a) Inventaire des œuvres qui permettront l'élaboration de cette définition ;

b) Importance de l'œuvre de Ġazâlî comme *source* pouvant servir à cette définition ;

c) Essai de distinction des institutions primaires et des pratiques secondaires :

— mythes, rites et mémoire collective,

— coutumes, institutions religieuses, politiques et éducation,

— les moyens de réalisation de la PB : techniques littéraires, disciplines intellectuelles, arts ;

d) Conclusion provisoire.

II. PERSONNALITÉ INDIVIDUELLE ET PERSONNALITÉ DE BASE (PI ET PB) : L'EXEMPLE DE ĠAZALI.

a) La carrière de Ġazâlî ;

b) Biographie externe et biographie spirituelle : que retenir du *Munqiḏ?*

c) La notion de PI au Ve s. H.

III. L'ŒUVRE DE ĠAZALI COMME EFFORT D'ADAPTATION A LA PB.

a) Comment se pose le problème de la Vérité : tension entre Révélation, Vérité et Histoire ;

b) Les voies d'une solution :

— une lecture des Textes sacrés (Coran et *Ḥadîṯ*),

— un usage de la raison : intégration et contestation de la *falsafa ;*

— une attitude devant l'histoire : mépris du monde et sociabilité.

IV. LE DESTIN DE L'ŒUVRE DE ĠAZALI : VERS UNE PHILOSOPHIE DU FAIT ISLAMIQUE.

Mohammed ARKOUN
(Paris)

P.-S. Nous avons appris récemment qu'un ouvrage d'ensemble sur Ġazâlî par M. H. Laoust va bientôt paraître. On comprendra qu'il nous tarde d'en prendre connaissance.

A PROPOS DES SHUHŪD

Dans la justice musulmane classique, une fois pleinement constituée, le mot *shâhid/shuhûd* désigne, on le sait, deux catégories assez différentes de « témoins » : d'une part les témoins de la matérialité des faits, qui changent évidemment d'une affaire à l'autre, et ne peuvent par conséquent faire l'objet de désignation préalable, d'autre part les témoins « instrumentaires », c'est-à-dire ceux qui attestent par leur participation la régularité des actes judiciaires, et qui eux peuvent techniquement être, et ont été en effet, constitués en une liste sur laquelle les cadis recrutent leurs auxiliaires normaux (1). Néanmoins les conditions dans lesquelles on en est arrivé là et l'exacte interprétation de l'évolution restent, me semble-t-il, entourées d'une certaine ombre. Je ne suis pas juriste, mais, en hommage à la mémoire du grand historien du Droit disparu, on m'excusera d'essayer de présenter en historien quelques réflexions à ce sujet.

La constitution, lorsqu'elle a eu lieu, d'une liste de témoins instrumentaires a évidemment rendu claire dans la conscience de tous la distinction entre les deux catégories de *shuhûd*. Mais cette distinction existait beaucoup moins dans la coutume des

(1) Bref aperçu de bibliographie, en dehors de ce qui est dit dans les Traités de Droit classiques (ici l'initiateur est Juynboll, p. 315) ; voir surtout E. Tyan, *Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du Droit musulman*, 2e édition. Beyrouth 1959 ; id., *Histoire de l'Organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2e éd. Leiden 1960 ; Amedroz, *The office of Kadi in the Ahkam al-Sultaniya of Mâwardî*, in *JRAS*, 1910, surtout p. 779 sq. et 791 sq. ; *Encyclopédie de l'Islam*, 1re éd., art. *shâhid* (Heffening), 2e éd. *bayyina* (R. Brunschvig).

premiers temps. A vrai dire, autant que les textes qu'on peut considérer comme nous en transmettant à peu près l'ambiance (1) le laissent apercevoir, il y avait, comme il y aura toujours, trois sortes d'opérations, mais revenant pratiquement aux mêmes hommes. D'une part, en cas de procès, des témoins faisaient savoir ce qu'ils savaient des faits incriminés. Deuxièmement des témoins participaient à la conclusion d'un contrat, sur la base ou non d'une certaine connaissance des éléments concrets de l'affaire, de manière à rappeler pour l'avenir en quoi le contrat avait consisté. Et enfin des témoins, de quelque genre d'affaire qu'il s'agît, signifiaient par leur présence et leur acceptation que la décision prise, le contrat conclu l'avaient été dans les conditions légales. Ce sont là, répétons-le, trois préoccupations distinctes, mais sans que cela signifie la nécessité de trois catégories distinctes de personnes. L'hésitation qui se fait jour sur la question de savoir si les témoins à un contrat doivent ou non avoir une connaissance préalable des éléments concrets de l'affaire (2) montre bien qu'on sépare mal dans ce qu'on leur demande le témoignage matériel sur le passé et la conservation du souvenir pour l'avenir. Pour l'avenir ce qui importe est évidemment de se rappeler le contenu de l'acte judiciaire, mais aussi bien de le mettre à l'abri de toute contestation quant à sa régularité : implicitement la participation de témoins, dont on ne voit pas qu'ils soient généralement autres que les précédents, atteste cette régularité.

Par la force des choses nous touchons là à la question du rôle de l'écrit. Ainsi qu'il est bien connu, le *fiqh* théorique n'attache de valeur qu'au témoignage oral, l'écrit, aux origines, étant peu clair, et en tous temps falsifiable, sujet à diversité d'interprétation, etc. Il n'en reste pas moins qu'en fait, et Schacht en particulier y a fortement insisté, on a très vite eu recours à l'écrit, en particulier pour les contrats, destinés à être durables, de telle sorte que dès le IIIe siècle on rédigeait des traités de *shurûṭ*, des formulaires juridiques, pour mettre à l'abri le per-

(1) Je me réfère plus particulièrement à Wakî' et Shaybânî, sur lesquels voir *infra*.

(2) Wakî', *Akhbar al-Quḍât*, éd. 1366/1947, II, p. 20 et 55.

sonnel judiciaire des irrégularités de rédaction. Certes l'écrit n'a en théorie que le rôle de fixer la mémoire, et son rôle peut rester auxiliaire tant que les témoins sont vivants. Mais, ceux-ci une fois décédés, c'est l'écrit qui, vaille que vaille, les remplace. Sur cet écrit, ils ont signé, au nombre de deux au minimum, selon la prescription coranique sur le témoignage en général, qui interdit de se contenter d'un témoin, hors cas d'impossibilité, et alors avec précautions supplémentaires. Quel qu'ait pu être sur le moment le rôle des témoins dans le contenu concret de la décision, ce que leur signature maintenant signifie pour les générations postérieures est que cette décision a été prise dans des conditions valables. Elle fortifie donc la notion du témoignage instrumentaire, bien que celui-ci, moins distinctement, ait existé depuis les origines (1).

Les exposés traditionnels à cet égard, tout en notant occasionnellement que l'institution du témoignage instrumentaire se trouve aboutir à quelque chose d'analogue à des institutions qu'avaient connues telle ou telle civilisation antique (2), semblent considérer qu'en fait l'évolution en Islam s'est produite en vase clos, par le jeu de nécessités internes, et d'une manière tout de même relativement originale. Il ne semble pas que cette optique soit très juste. Sans parler du notariat sur lequel nous reviendrons, la notion de témoignage instrumentaire, que les témoins fussent ou non distincts d'autres personnages, paraît avoir été commune à toutes les sociétés avec lesquelles l'Islam s'est trouvé entrer en contact, et avoir fait partie de l'héritage que les sujets des États musulmans — Arabes compris — apportaient, à mesure de leur conversion, à l'élaboration de la société nouvelle. Assurément le naufrage de la documentation proprement sassanide rend difficile d'assurer ce qu'il en était dans la Perse préislamique, mais le monde sémitique, sur lequel mordait l'État sassanide, faisait depuis longtemps usage de la signature de

(1) La notation des témoignages est étudiée en détail dans le principal ancien Traité de *shurûṭ*, celui d'al-Ṭaḥawî (IIIe siècle). Je dois la connaissance des passages qui concernent cette question à M. M. Khadr, qui prépare un travail d'ensemble sur la diplomatique musulmane classique.

(2) Outre Heffening, *loc. cit.*, voir Mez, *Renaissanz des Islams*, 219.

témoins à titre instrumentaire (1). Dans le monde romain et chez son héritier « byzantin » la chose était obligatoire, au point que le Droit se préoccupe de savoir ce qu'il faut faire lorsque des témoins ne savent pas écrire leur nom (2). C'est sur ces bases que s'est constituée la pratique des royaumes « barbares » d'Occident et de leurs successeurs médiévaux (3). Quiconque a vu des actes émanant de l'une ou l'autre de ces sociétés sait qu'il y figure des témoins qui se désignent eux-mêmes sous les noms, exacts équivalents de *shâhid/shuhûd*, de *testes* en latin, de *martyroï* en grec. Tout cela, dira-t-on, restait peut-être inconnu des Arabo-Musulmans ; mais nous avons quelques exemples d'actes de ce type rédigés dans les premiers temps de l'Islam en langues « indigènes » (4), et l'on en a de même période en arabe, d'une forme absolument correspondante (5) ; il est même bien possible que telle ait été la coutume à Médine au temps du Prophète (6). Autrement dit le *fiqh* a entériné et l'usage conservé une pratique qui était absolument générale au-dehors comme au-dedans de la société musulmane, et qui dans sa nature fondamentale ne doit rien à l'Islam. Ce que le *fiqh* a fait a été de préciser les conditions auxquelles un témoin peut être recevable, et, les différentes fonctions possibles des témoins n'ayant pas

(1) Je ne prétends naturellement pas donner ici une bibliographie des questions, mais, pour notre objet présent, des exemples quelconques même isolés ou fortuits suffisent. Voir donc Harold Steinacker, *Die antiken Grundlagen der frühmittelalterlichen Privaturkunden*, Leipzig 1927, surtout p. 128, et Alessandro Verger, *Ricerche giuridiche sui papiri di Elefantina*, Roma 1965, p. 99-100. Même Tyan, *Org. Jud.*, 245.

(2) Voir surtout dans Zepos, *Jus Graecoromanum*, la Novelle 69 de Léon VI (renseignement de Mme Ahrweiler et de M. G. Dagron), vol. II, p. 157. La *Byzantinische Urkundenlehre* de Fr. Dölger et Joh. Karayannopoulos I, 1969, n'a encore abordé que les documents impériaux, en fait tardifs, qui ne nous sont pas utiles ici. Mais on trouve des documents de l'Italie byzantine du VIe siècle, continuant l'usage romain, dans les *Papyrus de Ravenne* publiés par G. Marini ; cf. Ch. Diehl, *L'Exarcat de Ravenne*, p. 95.

(3) Giry, *Traité de Diplomatique*, 591 ; H. Brünner, *Zur Rechtsgeschichte der römischen und germanischen Urkunden*, p. 387.

(4) Ad. Grohmann, *Einführung zur arabische Papyruskunde*, I, 1954, 119.

(5) *Ibid.*, 117-120, où l'on parle par exemple de documents arabes avec témoins en copte et vice-versa. Voir aussi C. J. Kraemer, *Excavations at Nessana, III, Non-literary Papyri*, 1959.

(6) Coran II, 282.

été primitivement clairement distinguées, il en résulte évidemment qu'il étend à toutes les catégories de témoins les règles qui avaient peu à peu pris force à propos des anciens témoins. Il va de soi d'ailleurs que la plupart des précautions à prendre, des exigences à présenter sont les mêmes qu'il s'agisse d'une espèce de témoin ou d'une autre : santé d'esprit, honorabilité, et — la pratique là-dessus est plus hésitante — absence de liens personnels de famille ou autres avec les personnes impliquées dans l'affaire.

C'est ici que le raisonnement des auteurs modernes insère — mais je ne sache pas qu'ils aient aucune caution dans les sources — la question de l'origine des listes préalables de *shuhûd*. Pour s'assurer que les témoins possédaient bien les qualités morales requises (ce que l'on résumait dans le vocable de *'adl*), des enquêtes étaient nécessaires, qui évidemment prenaient du temps. C'était donc une économie de temps de dresser à l'avance la liste des personnes recevables sinon comme témoins des faits, bien entendu, du moins comme témoins instrumentaires. La pratique se prit, *teste* al-Kindî, au tournant du IIe et du IIIe siècle de l'Hégire. Ultérieurement, les cadis retinrent sur cette liste les personnes dont ils avaient besoin de faire leurs auxiliaires normaux, et ainsi naquit en particulier le « notariat » musulman (1).

Je laisse de coté la dernière phase. Pour la première, l'ennui, je le répète, est qu'il ne semble pas y avoir de caution dans les sources anciennes. On se réfère d'autre part, pour parler de l'ensemble du monde musulman, au seul al-Kindî, qui ne vaut que pour l'Égypte. Et, des textes d'al-Kindî lui-même, on n'a pas mis en relief certains aspects pourtant révélateurs de problèmes qu'on n'aborde donc pas.

Al-Kindî a écrit au IVe siècle une histoire des cadis (et des gouverneurs) d'Égypte, au cours de laquelle il rencontre les questions qu'avaient rencontrées ces cadis. Mais va-t-il de soi

(1) Par une évolution parallèle, tous les postes d'administration financière, et quelques autres, se doublent à partir du milieu du Moyen Age en Orient arabe de *shuhûd* uniquement destinés à attester la régularité des opérations des agents et fonctionnaires qu'ils assistent.

que ces questions, ou les réponses qui leur étaient données, étaient les mêmes entièrement en Égypte et ailleurs ? Il aurait été bon d'essayer de regarder ce qui peut être dit à leur sujet dans les plus anciens ouvrages de *fiqh* conservés ou dans d'autres histoires de cadis. Or, si certes je ne peux prétendre avoir dépouillé en détail tout le *Kitâb al-Aṣl* de Shaybânî, qui se situe dans la période voulue, je dois tout de même dire que, dans la multiplicité des pages et questions qui y concernent les *shuhûd* traditionnels, rien ne se réfère, semble-t-il, en plein cœur de l'Empire, à des initiatives du genre de celles dont fait état al-Kindî pour l'Égypte. Certes le *fiqh* par nature répugne à entériner les pratiques nouvelles, encore que ce soit justement beaucoup moins le cas pour le *fiqh* hanéfite ancien né des exigences de la pratique abbaside. Mais considérons, ce qu'on ne paraît pas avoir fait, un ouvrage de sujet parallèle à celui d'al-Kindî, bien que plus ancien dans sa composition et son esprit : l'Histoire des cadis de Médine, Baṣra et Kûfa de Wakî'. Il atteint largement, sauf pour Kûfa, la période qui nous importe, il discute abondamment de tas d'épisodes relatifs aux *shuhûd*, il n'a pas un mot pour suggérer qu'aucun cadi ait voulu établir aucune liste limitative préalable. On n'échappe donc pas à l'hypothèse que l'initiative prise par les cadis d'Égypte, loin d'être la répercussion provinciale d'initiatives abbasides au centre de leur Empire, puisse être une mesure locale d'abord, même si l'exemple ensuite a été imité. Mais justement un passage de Tanûkhî (1), qu'on a cité mais insuffisamment exploité, nous explique formellement que jusque dans la première moitié du IVe siècle incluse, il n'y avait à Baṣra aucune autre limitation au recrutement des *shuhûd* que leur caractère propre ; telle était en effet la doctrine hanéfite : quiconque était reconnu doué du *'adl* pouvait être *shâhid* ; et ce fut seulement à cette époque qu'on commença à introduire l'usage d'une liste étroite. La doctrine hanéfite ne peut évidemment se comprendre que sur la base de l'indifférenciation originelle entre *shuhûd*, mais il reste que l'usage était à Baṣra d'un bon siècle en retard sur l'Égypte. Qu'en était-il à Bagdad ? Peut-être, puisque Tanû-

(1) Tanûkhî, *Nishwâr*, 129.

khî explique le cas baṣrien, Bagdad avait-elle tout de même devancé Baṣra dans l'évolution : je n'en connais pour le moment aucun témoignage, comme je n'en connais pas de contraire (1).

Mais quoi qu'il en soit il se pose à nous la question de comprendre les raisons et caractères de l'innovation, à mesure qu'elle se propage. Bien entendu il y a un côté d'avantage technique, qui peut avoir été ressenti par les cadis. Mais ce n'est pas de cela que parle al-Kindî lui-même. Pour cet auteur (2), lorsque fut pour la première fois dressée une liste, il s'en suivit une émeute. Et d'autres cadis, on dit qu'ils remplacèrent d'anciens témoins par leur clientèle ou des Quraysh ou des « Perses » (entendez des hommes venus dans le cadre de l'administration abbaside) (3). Alors on croit deviner. Comme dit Tanûkhî (4), auparavant les gens amenaient comme témoins n'importe qui, qu'ils trouvaient parmi leurs amis ou voisins (comme nous faisons encore pour certains actes de notre vie). Auparavant aussi, cela est abondamment illustré par les historiettes de Wakî' en particulier, n'importe qui venait faire le témoin, sous réserve de n'être récusé par nul autre, ou éventuellement d'enquête contraire. La constitution d'une liste préalable pouvait alors avoir comme objet, et c'était sans doute au début le cas à Fustât, de marquer le contrôle de l'autorité centrale sur une justice autrement trop soumise aux fluctuations et aux hostilités d'une population peu sûre (5). Mais elle avait une portée plus large à la longue, que nous comprenons mieux si là encore nous nous replaçons dans l'ambiance des sociétés environnantes. Sous le

(1) On sait seulement qu'autour de 300 h. le calife al-Muqtadî s'intéressait lui-même à l'activité des enquêtes de *tazkiya* et faisait rayer les témoins reconnus irrecevables ; mais cette procédure, si elle va dans le sens de l'évolution décrite ci-dessus, n'aboutit pas forcément à une véritable limitation.

(2) 386, 389.

(3) 402, 389, 391.

(4) *Loc. cit.*

(5) On remarquera que chaque cadi a ses *shuhûd*, c'est-à-dire que la liste change de l'un à l'autre, pour autant que les intéressés ne peuvent ou ne souhaitent pas se faire réagréer par le successeur du cadi qui les avait primitivement recrutés. D'autre part, il n'y a pas de nombre fixe : pour des raisons techniques ou sociales, un cadi peut juger bon d'avoir une liste étroite, un autre une liste plus large, tout en restant limitative. Al-Kindî en particulier a beaucoup à dire sur ces attitudes.

Bas-Empire romain, quels que pussent être les témoins occasionnels de telles ou telles affaires, le témoignage instrumentaire avait fini par être réservé aux membres des petites curies locales, par ailleurs frustrées de la plupart de leurs attributions antérieures d'administration municipale. La qualité de témoin et celle d'un certain standing social allaient donc de pair. La conquête musulmane, en retirant l'existence, ou en tous cas l'existence légale, à ces institutions, fit officiellement tomber les limites légales du droit au témoignage, limites qui d'autre part répugnaient certainement à l'esprit arabe primitif. Mais cela n'empêcha pas qu'à mesure de la constitution de la société urbaine renouvelée issue de la combinaison progressive des deux héritages, un besoin ne se soit de nouveau fait sentir dans l'aristocratie « bourgeoise », et dans certains éléments de l'Administration ou de la Justice, de redéfinir la catégorie supérieure des gens habilités à intervenir dans les affaires, ici judiciaires, de leur ville. On a noté que l'accès à la *shahâda* est, à partir du milieu du Moyen Age, un événement assez important pour être noté dans les chroniques (1) ; à vrai dire, tout de même pas l'accès successif de tous les individus inscrits sur la liste, mais celui des personnages dont, en raison de ce que l'auteur sait de leur carrière ultérieure ou de la signification politico-sociale ou religieuse que leur promotion peut avoir, l'accès à cet emploi significatif mérite d'être mis en relief et porté à l'attention des lecteurs (2). Bien entendu, à mesure que le cadi prend l'habitude de confier à ses *shuhûd*, ou à certains d'entre eux, des tâches « notariales », il faut exiger d'eux des connaissances légales que la masse ne peut avoir, ce qui renforce la tendance aristocratique : une partie des *shuhûd* sont de futurs cadis (3). Lorsque Massignon anciennement (4) avait dit d'un mot que la constitu-

(1) Tanukhî, 59, signale une famille appelée *aulâd al-shuhûd*.

(2) Spécialement intéressante à cet égard est la partie conservée de la chronique bagdadienne d'Ibn al-Sâ'î (début VII^e/XIII^e siècle), éd. par Mustafa Djawâd et Anastase Marie, Bagdad 1934.

(3) Telle est plus ou moins l'explication d'Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, trad. Rosenthal, I, 461, confronté à l'évolution tardive.

(4) L. Massignon, in *Nouvelle Clio*, 1952, 173 ; cf. ma remarque in *Arabica*, 1958, p. 232, n. 4.

tion de la catégorie des *shuhûd* était le succédané musulman de la formation européenne de la bourgeoisie, il dépassait là, dans une de ces visions dont il était coutumier, la réalité que les sources permettent de cerner, mais il mettait justement l'accent sur le côté social d'une évolution dont les historiens du Droit n'ont regardé que l'aspect technique. Je pense que c'est dans cette voie qu'il convient de poursuivre l'enquête.

Car, est-il besoin de le redire, je ne suis pas un spécialiste. Chacun a, je pense, le droit ou le devoir de dire ce qu'il croit pouvoir servir au progrès de la recherche ; mais ce qui a été dit ci-dessus peut au plus servir à animer une telle recherche.

Claude CAHEN
(Paris)

ASPECTS OF FATIMID LAW

The recent work of Prof. Bernard Lewis (London), *The Assassins* (1), highlights the early history of an interesting branch of heretics in Islam—the *malā'īn-e malāḥida* of Niẓām al-Mulk. A summary of what is known about them will be found in my paper "The Ismā'īlīs" in the *Religion of the Middle East* (2). The Ismā'īlīs are divided into two well marked groups, the Eastern (Nizārians) and the Western (Musta-'lians). By the vicissitudes of history, the Eastern Ismā'īlīs do not follow any individual system of *fiqh* anywhere in the world; but the Western branch, generally called the Fatimids, have the distinction of preserving their own school *(madhhab)* of jurisprudence. In India the Fatimids are represented by the Bohoras and are divided into two communities, the Dā'ūdīs and the Sulaymānīs, both governed by the same school of law. The two sections are strict followers of their own rituals in faith and consider the following seven works as the foremost authorities in the field of sacred law, *fiqh* or *sharī'a*. These are:

i) *Da'ā'im al-Islām (The Pillars of Islam).* Two volumes, ed. A. A. A. Fyzee, Maaref Press, Cairo. Vol. I, 1951; reprinted, 1963 and 1969. Vol. II, 1961; reprinted, 1967. The references are to the first edition. Abbreviated, DM).

ii) *Kitāb al-Iqtiṣār.* Two volumes, ed. Moḥammad Waḥīd Mirzā. Institut Français de Damas, 1957.

iii) *Kitāb al-Yanbū'* (Inanow, *Ismaili Literature* (Tehran,

(1) Weidenfeld and Nicolson, London, 1967.
(2) Ed. A. J. Arberry, vol. II (Cambridge, 1969), 318.

1963), 67.) Vol. I is lost; only vol. II, preserved. Manuscript.

iv) *Mukhtaṣar al-Āthār* (Ivanow, *op. cit.*, 65. Two vols. Manuscript.

v) *Ikhtilāf Uṣūli'l-Madhāhib* (Ivanow, *op. cit.*, 73). Manuscript. An edition is under preparation by Dr S. T. Lokhandwala, Senior Fellow, Indian Institute of Advanced Study, Simla, India.

The author of the above five—the basic texts of Fatimid law—is Sayyidnā Qāḍī'l-Quḍāt Abū Ḥanīfa al-Nu'mān b. Muḥammad b. Manṣūr b. Aḥmad b. Ḥayyūn al-Tamīmī al-Maghribī (died, 974), the foremost jurist of the Fatimids, whose works constitute a monumental heritage of medieval Islamic law (1).

vi) *Kitāb al-Ḥawāshī* (Ivanow, *op. cit.*, 299, 300). Strictly anonymous; but generally attributed to Sayyidī Amīnjī b. Jalāl (died, 1602). Two volumes. Manuscript.

vii) *Masā'il Amīnjī b. Jalāl* (Ivanow, *op. cit.*, 299). Manuscript. Two vols.

The last two works are by a sixteenth century Indian author and give us an insight into the problems that arose in India and the way the *dā'īs* solved them.

It would be very desirable to edit all the legal works of Nu'mān in order to assess the juristic and historical value of these ancient texts; but, as only two (nos. i and ii) have so far been edited, and as manuscripts of the others are not easy to obtain, a brief summary of some of the practical aspects of the law has been given by me in the *Compendium of Fatimid Law*, and the doctrine of *kitmān* (secrecy) dealt with in an article recently (2).

Out of the four Sunnite schools, the Ḥanafī is the *madhhab* of the majority in India, and full information is available. The

(1) Asaf A. A. Fyzee, "Qāḍī an-Nu'mān: the Fatimid Jurist", *JRAS*, 1934, 1-32; additional information will be found in my *Compendium of Fatimid Law*, Indian Institute of Advanced Study, Simla, India, 1969, Introduction, pp. xix-xxxii. This work is abbreviated as *Fat. Law*. See Also *Ency. of Islām*, III, 953.

(2) *Op. cit.*, pp. 1, and 210 ff. How strictly the doctrine of secrecy is followed is shown by me in "The Study of the Literature of the Fatimid *Da'wa*" in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Brill, Leiden, 1965), 232-49.

Shāfi'īs are to be found in the south of India; and a few cases have been reported. Nevertheless, the Shāfi'ī school is little known in India. As for the Mālikīs and Ḥanbalīs, their law is utterly unknown, as no Muslims in India adhere to this school.

Of the Shiite schools, only the Ithnā 'Asharī school is fairly well known; and there are many *ulema* and collections of manuscripts in the country. The Bohoras follow the Fatimid school, and their system is little known. Thus for practical purposes, I have confined myself to some of problems of the Fatimid school, and compared them with the Ḥanafī or the Ithnā 'Asharī *madhhab*. Unfortunately our present knowledge of the details of the law and its history is so small that a full explanation of the differences between the schools has not been attempted. Hence, the following points are dealt with:

A. Marriage.	(1) Guardianship in Marriage *(wilāyat al-ijbār);*
	(2) Temporary Marriage *(nikāḥ al-mut'a);*
	(3) Marriage during *'idda;*
B. Divorce.	(4) Triple *ṭalāq/ṭalāq* during menstruation;
	(5) Gifts on *ṭalāq (mut'at al-ṭalāq);*
C. Gifts.	(6) Possession *(taqbīḍ);*
	(7) Life-grants *('umrā, suknā, ruqbā);*
D. *Waqf.*	(8) Income of Family *waqf;*
E. Wills.	(9) Bequests to heirs *(waṣiyyat li-wārith);*
F. Inheritance.	(10) Female Heirs.

A. MARRIAGE. (1) GUARDIANSHIP IN MARRIAGE

The fundamental principle in marriage is that there can be no marriage without one guardian and two witnesses *(lā nikāḥa illā bi-waliyyin wa shāhidayn)* (1); a marriage without a guardian and two witnesses is void, whatever the age of the woman (§ 53). If the girl is a minor, her consent is not necessary; but if she is a major, her consent is vital to the validity of the

(1) *Fat. Law* §§ 52 ff. The references to the paragraphs that follow are to the same book.

union, from which it follows that where there is no consent, there is no marriage. If the woman is a major, *in certain circumstances*, she can appoint her own guardian; but, in any event, a guardian is a *sine qua non*. Failing all persons designated by the law as guardians, the cadi himself can act as a guardian (§ 64).

The right of *wilāyat al-ijbār* (which, in this context, signifies the power of the guardian to marry and without which the marriage is a nullity) is different in the case of Mālikīs, Shafi'īs and the Fatimids on the one hand, and the Ḥanafīs and Ithnā 'Asharīs, on the other. In the former, without a guardian, there can be no marriage; but, *aliter* among the latter, where if there is no guardian, and the woman is a major, she herself can marry *without a guardian*, provided there are two witnesses. The question is of great practical importance and so we shall take an illustration.

If the girl is a minor aged 5, all schools agree that a *walī* is necessary. If however the girl is major, that is above 15 years in India, there are differences among the schools. One Khadīja, a lady of twenty, unmarried and virgin, wishes to marry Ibrāhīm, aged 25. Khadīja has lost her father; and her elder brother who is the legal guardian, does not agree to the match. Khadīja, being a person governed by the Fatimid school of law, can, in no circumstances, contract a valid marriage, unless she adopts another school of law which permits such unions. The same is the position in Shāfi'ī law, and presumably, also among the Mālikīs. But if Khadīja were a Ḥanafī, she has the legal capacity to marry. In the Bombay case, *Muhammad Ibrahim* v. *Gulam Ahmed*, a Shāfi'ī girl was faced with a similar predicament. So she changed over to the Ḥanafī school and married without a guardian, according to her own inclinations; and this can be done by a Bohora lady as well (1).

(1) *Muhammad Ibrahim* v. *Gulam Ahmed* (1864) Bombay High Court Reports, O. C. J., 236; Ameer Ali, ii (5 th ed., 1929), 239; Tyabji (4th Ed., 1968) §§ 58 ff.; Fyzee, *Outlines* (3rd ed., 1964), 200-1; and "Marriage of Minors" (1936), 38 Bombay Law Reporter, *Journal*, 41.

A. (2) TEMPORARY MARRIAGE *(mut'a, ṣīghè)*

The *Da'ā'im* and all other Fatimid authorities are unanimous that a marriage for a stipulated period of time, is void and sinful. 'Alī said: "There can be no marriage without a *walī* and two witnesses; or for one *dirham* or two *dirhams*, or for one day or two days. This is debauchery *(sifāḥ)* and such conditions are not valid in *nikāḥ*" (1).

It is therefore clear that this sharply distinguishes the Fatimid from the Ithnā 'Asharī rule, by which such marriages are valid in certain conditions. The incidents of the *mut'a* marriage are well known in India and Persia, and need not detain us here (2). *Mut'a* is not recognized among the Ḥanafīs.

A. (3) MARRIAGE DURING *'IDDA*

The rule of law is stated by Tyabji: In Ḥanafī law a marriage with a woman undergoing *'idda* is irregular *(fāsid)*, but not void *(bāṭil)*; but in Ithnā 'Asharī law it is totally void (3).

The Fatimid jurists agree with the Ithnā 'Asharī view and a few rules of Fatimid law may shortly be stated.

(i) If a man has four wives, he cannot marry a fifth until *(a)* his marriage with one of them is dissolved, and *(b)* her *'idda* is completed.

(ii) Sayyidnā Ja'far b. Manṣūr al-Yaman laid down that if a person does marry a fifth wife during the *'idda* of one of the other four wives, *all the five women* are forbidden to him! (4)

(iii) And finally, even the hand of a woman observing *'idda* should not be sought *(lā yanbaghī)* in marriage (5).

These rules follow from the principle that the marriage subsists during the period of the *'idda* in an inchoate form: and thus, marriage is *ḥarām* during the *'idda* (*Fatimid Law* § 300, ii);

(1) *Fat. Law* §§ 95 ff.
(2) Tyabji §§ 34 ff.; Fyzee, *Outlines*, 8, 112-15.
(3) Tyabji § 82; Fyzee, *Outlines*, 104.
(4) *Fat. Law* § 116; *Da'ā'im*, ii § 886. (The references are to the first edition).
(5) *Fat. Law* § 275; *Da'ā'im*, ii § 744.

maintenance is due from the husband (*ibid.*, §§ 257, 276); and where a woman is divorced in the *sunna* form, each party inherits from the other, if the other spouse dies during the period (*ibid.*, §§ 259, ii; 449, i).

B. DIVORCE. (4) TRIPLE *ṬALĀQ/ṬALĀQ* DURING MENSTRUATION

Ṭalāq in Fatimid law, as in all the other schools, is a detestable procedure. 'Alī said: "*Ṭalāq* is abominable and I detest it" (1).

Where three declarations of *ṭalāq* are made simultaneously and at one sitting, the procedure is by itself sinful and reprehensible, and

i) it never takes effects as an immediate and irrevocable divorce;

ii) where such triple declaration is made in a period of purity *(ṭuhr)*, 3 pronouncements, or 6 pronouncements, or 1000 pronouncements, have the effect of *one legal ṭalāq;* but

iii) even a single *ṭalāq*, when it is given during the period of menstruation, is totally void (2).

Thus of the four modes of *ṭalāq* mentioned by Tyabji, *aḥsan*, *ḥasan*, 3 declarations *at one time*, and *bā'in* (one, written, irrevocable declaration), only the first, the *ṭalāq al-sunna*, is recognized as valid by the Fatimid jurists, and all the others, being among the *ṭalāq al-bid'a* are declared *bāṭil* (void) (3).

B. (5) GIFT ON *ṬALĀQ (mut'at al-ṭalāq)*

The word *mut'a* is used in two distinct senses in the law of marriage and divorce. It literally means "present" or "gratification", e.g. *mut'at al-ṭalāq*, the gift which is compulsory on the husband upon *ṭalāq*, or *mut'at al-ḥajj*, the fee to be paid to the man who performs the pilgrimage on behalf of another.

Secondly, it is the abbreviated form of *nikāḥ al-mut'a*, that

(1) *Da'ā'im*, ii § 979.
(2) *Fat. Law* §§ 204, 206 (i) (iv).
(3) *Ibid.*, xxxvi (III); §§ 198 ff.; Tyabji §§ 141 ff.; Fyzee, *Outlines*, 142 ff.

is marriage for a fee or profit. This is considered lawful only in the Ithnā 'Asharī school.

Now the gift on divorce is not known in India, although its obligatory nature is laid down by Cadi Nu'mān.

He argues that the Koran clearly lays down that a man should make a gift to his divorced wife according to his means and recognized custom *(ma'rūf)*, Koran 2,236. Such a gift is a well recognized *sunna*. Imām Ja'far al-Ṣādiq held it be *farīḍa* (obligatory) and always decreed its payment. The gift should be a generous donation, to be made even to a slave-girl. Such gifts may consist of a slave, a slave-girl, clothes, wheat, dates, money or a beast of burden. The rule is of wide application and modern forms of property, such as stocks and shares, etc. are obviously within the spirit of the dictum. Imām Ḥusayn b. 'Alī once gave away 20,000 dirhams to a divorcée and a wine-skin of honey; but the woman said wistfully:

"(Lo! What) a meagre gift
From a parting beloved!"
(matā'un qalīlun min ḥabībin mufāriqin).

The gift should be made either before or after the divorce (1).

Although no case for demanding such a gift seems to have been reported, it is submitted that the gift on divorce is compulsory on the Bohoras in India and Pakistan.

C. GIFTS. (6) DELIVERY OF POSSESSION *(TAQBĪḌ)*

Muhammadan law, as received in India and Pakistan, Ḥanafī as well as Ithnā 'Asharī, lays down that there are three essentials of a valid gift *(hiba)*: (i) declaration of gift by the donor *(ījāb)*; acceptance by the donee *(qabūl)*; and (iii) delivery of possession *(taqbīḍ)* (2). As to the nature of possession necessary *(qabḍa)*, a number of complicated rules have been laid down by the courts, according to the character of the property gifted. It is obvious that in the conditions of modern

(1) *Fat. Law* §§ 286-91.
(2) *Outlines*, 209.

life, the nature of property itself has become diversified, and there are many valuable things which are not susceptible of actual, physical possession (called, *khāṣṣ*); and such valuables as shares in a company, insurance policies, equities of redemption, rights in tenacies and the like are not susceptible of physical possession. When they are given by way of gift, symbolic or *constructive possession* is all that the law demands. Thus the law in the sub-continent is full of refinements and details which were unknown in the pristine law of Islam (1).

The Fatimid rules however are simpler. The test is acceptance by the donee, not delivery of possession. "And (it is related) from Imām Jaf'ar b. Muḥammad al-Ṣādiq that he said:

The gift is valid when it is accepted (by the donee), whether possession is delivered *(qubiḍat)* or not, and whether it is divided *(quṣimat)* by metes and bounds or not » (2).

The same is the rule for *mushā'* (undivided property), and no actual possession of the property is necessary for validating the gift (3).

C. GIFTS. LIFE GRANTS

The Ḥanafī law of life-grants is somewhat complicated. Originally a life-grant was treated as a gift with a condition. The gift was declared to be valid, and the condition void, thus completely going against the intention of the donor. But recently, after the strenuous pleading of Tyabji which was accepted by the Privy Council, both the Ḥanafī and the Ithnā 'Asharī cases have been decided conformably with the wishes of the donor (4).

The Fatimid law is simpler and the *Kitāb al-Yanbū'* defines three kinds of such grants and declares them to be lawful:

(1) *'Umrā:* Where a man gives to another the beneficial rights in a house for a lifetime, after which the property reverts to the owner or his heirs.

(1) Tyabji §§ 394 ff.; *Outlines* § 43.
(2) *Fat. Law* § 302; *Da'ā'im*, ii § 1216.
(3) *Fat. Law* § 304.
(4) For a full treatment see *Outlines* § 46.

(2) *Suknā:* Where the owner of the house gives to another the right to live in a house for a certain period, after which the property reverts to the owner or his heirs.

(3) *Ruqbā:* Where the owner of the house gives the right to live in the house or enjoy the fruits thereof to two persons (one of whom can be himself), so that when one of them dies, the house or land goes to the survivor for his lifetime, after which it reverts to the owner or his heirs.

All such transactions are declared to be valid. Thus, in Fatimid, as distinguished from the Ḥanafī, law a great variety of life-grants are permissible in landed property; and, by parity of reasoning, the same rules would apply in the case of other forms of property as well (1).

D. *WAQF.* (8) INCOME OF FAMILLY *WAQF*

The Ḥanafī rule is that in a family *waqf (waqf 'alā'l-awlād)* the general presumption is that the income is distributed *per stirpes*, male and female sharing equally. This is sharply to be distinguished from the distribution of inheritance, where as a rule the male takes double the share of the female.

Amīnjī b. Jalāl states the law as follows in the *Ḥawāshī*, Vol. II:

"(In a family *waqf*) ... if the settlor *(wāqif)* gives a single share each, alike to male and female ... the distribution shall take place accordingly; but if he does not make any specific provision, the share of the male shall be double the share of the female" (2).

Thus the ordinary rule among the Fatimids is the same as that of the law of inheritance, but if a specific provision to the contrary is made that male and female shall share equally, such a condition is valid and enforceable.

It is significant that Nu'mān, the earliest authority, does not lay down the rule in this manner; hence it is permissible to assume that this was a later rule, formulated in India some two centuries ago and not earlier.

(1) *Fat. Law* § 307.

(2) *Ibid.* § 338; *Ḥawāshī*, ii, folio 162*a*; for a fuller treatment of the law in India, see *Outlines*, 303.

E. WILLS. (9) BEQUESTS TO HEIRS

It is a well known rule among the Ḥanafiyya, as distinguished from the Ithnā 'Ashariyya, that "There shall be no bequest to the heir" *(la waṣiyyata li-warithin)*.

The Fatimid authorities agreeing with the Ḥanafīs say that as God has already fixed the share of each heir in the Koran, man cannot by will change such a distribution of property by giving him a legacy in addition to his portion of inheritance. This rule is well known in India and it is unnecessary to discuss it in detail (1).

F. INHERITAHCE. (10) FEMALE HEIRS

(Rule against inheriting landed property explained away by Cadi Nu'mān)

The Imāms Muḥammad al-Bāqir and Ja'far al-Ṣādiq jointly declare that women were *not* entitled to inherit immovable property *in specie*, but were only entitled to their proper share of inheritance according to the Koranic rules, account being taken of the price of land forming part of the heritable estate. Thus women would get their proper share, not in the shape of land, but in the other forms of property known at that time.

Nu'mān says in the *Da'ā'im* that this is *not* a general rule, but restricted (a) to land which had been dedicated as *waqf* for the benefit of men who had undertaken *jihād* in defence of the state, or (b) to land dedicated as *waqf* for the benefit of one group of persons (namely men) to the exclusion of the other group (women).

The above argument appears to be somewhat specious and intended to hide the real state of affairs. In Africa the customary law did not favour the holding of land by women; hence the dictum, very clearly expressed, of the two Imāms. Now as this would contravene a Koranic command, Nu'mān possibly

(1) Tyabji § 669 *(b)*; *Outlines* § 76; *Fat. Law.* § 373.

formulates this dubious explanation. His own view however is firmly expressed as follows:

"Where landed property is owned by the deceased person and is heritable, the female heirs have a share in it, in accordance with the rule laid down in the Koran." That is, two shares to the male, and one share to the female heir (1).

It will thus be seen that the Fatimid law in the above cases agrees with the other schools in the manner following:

With Ḥanafīs—two cases, A(2), E(9);
—Ithnā 'Asharīs—three cases, A(3), A(4), C(7);
—Shāfi'īs—one case, A(1);
—Mālikīs—one case, C(6);
—Customary Law (?), E(10);
—*Sui Generis*, two cases, B(5), D(8).

Asaf A. A. Fyzee
(Bombay)

(1) *Fat. Law* § 458, and Introduction xxxvii f.

OMAYYADES D'ESPAGNE ET ABBASIDES

L'avènement des Abbasides marque, entre ses autres effets, la première étape dans l'évolution de l'institution du Califat, en ce sens que le pouvoir réel du Calife cesse de coïncider avec la *dār al-Islām*. Les guerres civiles au début et au cours de la dynastie omayyade avaient bien déchiré l'unité de l'*umma*, mais d'une façon tout à fait provisoire, jusqu'à ce que le triomphe de l'un ou de l'autre des prétendants eût rétabli cette unité d'un bout à l'autre de l'empire musulman. Même à son extrémité occidentale, en Andalus, où devait s'accomplir la première grande fracture de l'unité politique de l'Islam, l'autorité des Califes de Damas n'avait pas manqué jusque-là de se faire sentir (qu'on se rappelle la révocation de Mūsā b. Nuṣair par al-Walīd, l'assassinat à Séville de son fils 'Abd al-'Azīz pour ses velléités d'indépendance sur l'ordre de Sulaimān, ou la princesse gothe Sara faisant appel pour obtenir justice à Hishām). Dans la crise finale de la dynastie syrienne, et à l'avènement de ses rivaux hashimites, ce lien d'allégeance, que personne n'avait jusqu'alors songé à mettre en question, se brisa au fond du Maghreb et sur le sol européen et, dès la deuxième moitié de notre VIII^e^ siècle, l'autorité et le nom même du Prince des croyants disparurent à l'ouest de la région du Zab (Algérie orientale).

Ce premier rétrécissement du pouvoir califal s'explique dans le Maghrib al-Aqṣā par l'anarchie qui suivit là-bas les grandes révoltes berbères et par l'avènement des Idrisites alides ;

en Espagne, par le rétablissement, après des péripéties dramatiques, du pouvoir omayyade. Le voyageur qui s'arrête encore de nos jours sur la plage riante d'Almuñecar, au pied du petit promontoire qui domine la Méditerranée, ne peut s'empêcher de chercher à l'horizon la voile de l'Immigré *(ad-Dākhil)*, poussée vers les rivages d'al-Andalus par la houle de l'histoire. Le succès là-bas de l'Omayyade échappé en Orient au massacre des siens semblait exclure au premier abord toute possibilité d'une reconnaissance en Espagne de la suzeraineté abbaside : et cependant, selon un passage d'Ibn Ḥayyān reproduit par Ibn al-Abbār dans sa *Ḥulla*, 'Abd ar-Raḥmān ibn Mu'āwiya, même après s'être emparé de Cordoue, aurait maintenu pendant quelques mois la mention du calife abbaside al-Manṣūr dans la prière du vendredi, comme l'avait fait ce Yūsuf al-Fihrī, le dernier gouverneur, d'abord Omayyade, ensuite autonome, d'Andalousie, que le neveu de Hishām venait d'évincer à son profit (1). Ce détail étonnant, que l'autorité d'Ibn Ḥayyān et de ses propres sources nous empêche de repousser, soulève sans doute des questions qui nous intriguent. Quand Yūsuf al-Fihrī avait-il reconnu l'autorité abbaside, à la chute en Orient des Omayyades ? Quelle valeur politique avait eue cette allégeance envers la dynastie bénite, de la part de l'aventurier qui songeait de toute évidence à se tailler un domaine à lui sur le sol de la dernière conquête de l'Islam en Occident ? Comment se fait-il que la victime même de ces Abbasides, qui avaient exterminé en Orient sa famille et qu'il haïssait profondément (2), ait accepté d'abord de se soumettre, bien que d'une façon tout à fait nominale, à leur suzeraineté ? Toutes ces questions restent et resteront sans réponse : si nous possé-

(1) Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, éd. Monès, I, 35-36. Cf. Ibn al-Athīr, VI, 5, selon lequel la *khuṭba* au nom d'al-Manṣūr aurait duré dix mois ; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 2e éd., I, 132-133 ; le même, *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, 46 et notes.

(2) Dans les vers célèbres de 'Abd ar-Raḥmān au palmier de Ruṣāfa (*Ḥulla*, I, 37 ; Pérès, dans *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, 226-27 avec toutes les autres sources), il est question de *bughḍī Banī l-'Abbāsi*, qui ne peut signifier autre chose que « ma haine pour les Abbasides », bien que le sens exigerait plutôt « la haine que les Abbasides m'ont portée », comme plusieurs traducteurs l'entendent.

dions les mémoires de ce fidèle *mawlā* Badr, auquel le premier 'Abd ar-Raḥmān est redevable de son salut et de son trône, — alors que nous possédons ceux de Ǧawdhar pour les Fatimides ou de Baidhaq pour les Almohades — nous en saurions peut-être davantage. Faute de cela, les *Akhbār maǧmū'a*, la source principale dont nous disposons pour l'avènement de 'Abd ar-Raḥmān (1), sont muettes à cet égard, et il faut nous contenter de ces quelques lignes d'Ibn Ḥayyān, qui nous assurent que la prière pour al-Manṣūr, du haut du *minbar* de Cordoue, dura sous le premier émir Omayyade d'Espagne moins d'un an et que, sur le conseil d'un autre Marwanide immigré, 'Abd al-Mālik ibn 'Omar ibn Marwān, la mention du calife abbaside fut ensuite retranchée : on pria désormais au seul nom de l'*amir* 'Abd ar-Raḥmān.

Il n'est pas hasardé de penser que celui-ci, même sans l'intervention de son parent, n'aurait pas trop tardé à arriver lui-même à cette démarche. En fait, quelques années après s'être rendu maître de Cordoue et par là de l'Andalousie musulmane toute entière, il eut à mater en 146/763 la révolte de l'émissaire abbaside al-'Alā' ibn Mughīth, qu'al-Mansūr aurait pourvu de moyens et d'armes pour rétablir là-bas la suzeraineté des « Noirs », et dont la tête tranchée avec celles de plusieurs de ses compagnons aurait été envoyée à Qairouan par l'Omayyade, pour signifier au Calife l'échec sanglant de sa tentative (2). En outre, vers la fin de son émirat, on attribue à 'Abd ar-Raḥmān le projet d'une expédition en Syrie pour y renverser ses ennemis Abbasides et y restaurer le pouvoir de sa famille (3) : une simple vantardise selon toute vraisemblance, étant donné le cadre géographique et le rapport de forces entre les deux pouvoirs ; mais il est tout de même significatif qu'on ait pu l'attribuer au *Ṣaqr Quraish*, le dur et vaillant restaurateur en Occident des fortunes de sa dynastie.

(1) Éd. Lafuente y Alcantara, 46-120 ; Cl. Sanchez-Albornoz, *El-« Ajbār Maymū 'a » Questiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires 1944, 109-131.

(2) E. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, I, 110-111.

(3) *Ibid.*, 131.

A Bagdad, d'où al-Manṣūr lui-même devait rendre hommage à son lointain adversaire (1), après la tentative échouée d'al-'Alā', on dut abandonner tout espoir de revanche, et l'Espagne sortit définitivement de l'horizon politique abbaside : quelques lignes sèches chez Ṭabarī résument l'aventure de 'Abd ar-Raḥmān et reconnaissent à sa descendance la qualité de régisseurs ou souverains effectifs *(wulāt)* d'Andalousie (2). C'est ainsi que le Califat d'Orient se détourne de tout intérêt pour la Méditerranée occidentale, où d'autres forces ethniques et politiques sont maintenant en jeu, et accepte, bon gré mal gré, cette mutilation de l'Empire musulman.

Dans l'Espagne omayyade donc, l'orthodoxie religieuse la plus stricte, qui sera bientôt scellée par l'adoption du rite mālikite, s'accommodera pendant presque deux siècles de mettre de côté la question de l'imamat, que la réalité politique de l'Espagne musulmane laissait ouverte : l'émirat omayyade ne reconnaissait pas la qualité de Chefs de l'*umma* des Croyants aux descendants d'as-Saffāḥ et d'al-Manṣūr, qu'il flétrissait comme des usurpateurs, sans toutefois parvenir à leur substituer en droit aucune autre autorité. Cette étrange situation tout le long du IX^e^ siècle se reflète dans l'épisode de l'ambassade byzantine de 840 à 'Abd ar-Raḥmān II, relaté par Ibn Ḥayyān et étudié par Lévi-Provençal (3). Tout en se dérobant poliment aux suggestions concrètes de l'empereur Théophile (liens particuliers d'amitié et alliance avec Byzance, attaque de l'Orient abbaside, intervention dans les affaires de l'Ifrīqiya aghlabite, doléances au sujet de la Crète arrachée aux Byzantins par les réfugiés andalous après la révolte du « Faubourg »), la réponse de la chancellerie cordouane souligne en toutes

(1) Par sa dénomination du rival comme *Ṣaqr Quraish* (*Akhbār maǧmū'a*, 118-19), et par les mots qui lui sont attribués après la défaite sanglante d'al-'Alā' : « Dieu soit loué, qui a placé la mer entre moi et pareil démon », cf. E. Lévi-Provençal, 111.

(2) Tabarī, III, 125.

(3) *Hist. Esp. Mus.*, I, 251-52, et le même, *Islam d'Occident*, Paris 1948, 79-107 (Cordoue et Byzance au IX^e^ siècle). Le texte de la partie du *Muqtabis* d'où est tirée la réponse de 'Abd ar-Raḥmān à Théophile, que L. P. traduit dans ce chapitre, était annoncé par lui comme « sous presse », en collaboration avec un savant égyptien ; mais il n'a jamais paru.

lettres l'attitude officielle des Marwanides d'Espagne vis-à-vis des Califes de Bagdad : ils restent pour eux des scélérats qui ont renversé dans le sang le califat légitime de Marwān II, qui se sont souillés comme « Abū Ğa'far » (tout *laqab* de règne abbaside est soigneusement évité) de crimes abominables, ou comme « Ibn Marāğil » (al-Ma'mūn) et « Ibn Mārida » (al-Mu'taṣim) ont exercé et exercent un pouvoir tyrannique et entaché de vices. Avec l'aide de Dieu, les Omayyades d'Occident recouvreront sans doute un jour l'héritage oriental de leurs ancêtres ; mais, pour le moment, on se borne à des formules creuses de confiance en Allah, de courtoisie et d'atermoiement diplomatique. Cette attitude officielle de la Cordoue omayyade de la moitié du IXe siècle est pour nous d'autant plus significative que nous connaissons par ailleurs l'influence exercée par la culture, la civilisation, voire l'administration abbaside sur la société andalouse de cette même époque, la part qui revient à ce modèle oriental dans l'organisation de l'état omayyade d'Espagne sous ce même 'Abd ar-Raḥmān II tout le long de son émirat. Cette influence orientale et abbaside sur l'Andalousie omayyade au IXe siècle, dont Lévi-Provençal a dénombré les aspects multiples dans l'organisation de l'État, dans la culture littéraire et artistique, dans la vie sociale et les coutumes (1), n'entache point la rigueur de l'attitude politique de ces émirs à l'égard des Califes d'Orient : ils restent pour eux des usurpateurs du trône de Mu'āwiya, de Hishām et de Marwān, dont en principe ils se sentent toujours les héritiers légitimes. En partant de cette réaffirmation de droit, il y a même lieu de s'étonner que ces Omayyades d'Espagne aient attendu si longtemps avant de donner à leurs revendications une sanction et une formulation officielles.

On sait que ce fut seulement au siècle suivant, sous le règne

(1) *Hist. Esp. Mus.*, I, 254 suiv., et dans la synthèse *La civilisation arabe en Espagne*, Paris 1947. On sait bien qu'au Moyen Age l'hostilité politique des États n'entravait pas le libre mouvement des personnes et des idées. C'est aux États de notre temps que revient l'honneur de traiter leurs sujets comme des poulets enfermés dans une cage, où l'on contrôle avec méfiance l'entrée et la sortie. Ni Ziryāb au IXe siècle, ni al-Qālī au Xe n'eurent à franchir aucun « rideau de fer », pour passer de l'Orient à l'Occident.

glorieux d'an-Nāṣir, qu'on se décida à Cordoue à tirer les conséquences de ces anciennes prétentions, et à parer officiellement le souverain d'Andalousie du titre califal (1). Cet acte solennel, qui parachève sans doute la conscience de l'autonomie et de la puissance atteinte par les Omayyades d'Espagne à ce moment de leur histoire dynastique, fut cependant favorisé et presque entraîné, comme l'a bien vu R. Brunschvig (2), par la situation internationale de l'Islam méditerranéen aux débuts de notre x^e siècle, en tout premier lieu par l'avènement des Fātimides. En se dressant en Califes légitimes au point de vue de l'hétérodoxie alide, ceux-ci amenèrent les Omayyades d'Espagne à se poser enfin à leur tour en légitimes Califes sunnites, tels que l'avaient été leurs aïeux, vis-à-vis d'un Califat abbaside désormais en pleine décadence, livré aux conflits de forces étrangères. Il ne faut pas cependant s'exagérer la portée politique réelle de la proclamation de 'Abd ar-Raḥmān III en l'an 929 : la revendication du titre d'*amīr al-mu'minīn*, que portèrent ses successeurs jusqu'à la dissolution de l'État omayyade, et que devaient reprendre ensuite bien des dynasties arabo-berbères d'Occident (3), tout en gardant sa valeur symbolique de primauté, resta au fond une affaire de titulature et de protocole, et ne s'accompagna pas, comme chez les Fātimides, d'une propagande idéologique correspondante, visant à gagner au « troisième » calife de l'Islam à cette époque une allégeance et une autorité effective en dehors de son *Machtbereich:* l'Andalousie et quelques bases du Maghrib al-Aqṣā. Un passage de Mas'ūdī, qui enregistre l'usage du titre d'*amīr al-mu'minīn* par les Omayyades d'Espagne, ajoute cependant que de l'avis des Andalous eux-mêmes on ne pouvait les considérer comme de véritables Califes puisqu'ils n'avaient pas la possession des Lieux Saints d'Arabie (4). Quoiqu'il en soit

(1) *Hist. Esp. Mus.*, II, 110-14. Le texte du décret de 'Abd ar-Raḥmān se lit entre autres dans la *Chronique d'an-Nāṣir*, éd. Lévi-Provençal et García Gómez, 79 (à rectifier quelques vocalisations).

(2) Cité par Lévi-Provençal, II, 114, n. 2.

(3) M. Van Berchem, *Titres califiens d'Occident*, dans *Journal Asiatique*, 10^e série, IX (1907), 266 suiv.

(4) Mas'ūdī, *Murūǧ*, I, 362 Barbier de Meynard (= I, 192 Pellat). Ce passage, comme il ressort quelques lignes auparavant, fut écrit en 332/944.

de cette nuance, nous aimerions savoir s'il y a eu à cette époque, du côté andalou, une polémique juridique et historique qui appuyât de quelque façon la revendication par le souverain du titre califal ; mais rien, à ce qu'il semble, ne nous est parvenu à cet égard, et l'impérialisme marwanide, au faîte de son essor, semble avoir gardé une vision tout à fait occidentale et bornée de son champ d'action, une conscience de ses limites (la lutte contre la Chrétienté ibérique et l'emprise sur la *'idwa* africaine) qui, somme toute, témoigne de son réalisme, et ôte à son action politique tout caractère chimérique et présomptueux. D'ailleurs, la grande heure d'an-Nāṣir, d'al-Ḥakam II et d'Almanzor eut vite fait de passer, et le titre califal resta un vain apanage protocolaire des épigones. Après quelques dizaines d'années, eux aussi disparaîtront dans la *fitna*, et le nom même des Banū Marwān ne sera plus qu'un glorieux souvenir dans les fastes de l'Espagne musulmane, évoqué encore avec fierté, à la veille de sa débâcle finale, dans la *Risāla* d'ash-Shaqundī (1). A ces « Califes » d'Occident, emportés dans une crise assez rapide, fut épargnée la longue agonie de leurs rivaux de Bagdad, qui leur survécurent de deux siècles, mais en souverains de parade, protégés et gouvernés par la main d'autrui, chefs désormais nominaux d'une communauté qui avait appris depuis longtemps à se passer de leur direction effective.

Ces notes rapides, dédiées à la mémoire d'un maître et ami regretté, ont voulu simplement retracer, faisant état d'une documentation bien connue, un aspect de la conception de la magistrature suprême de l'Islam, confrontée avec la réalité de l'histoire. Les « fils des Califes » transplantés de Syrie en Espagne ont cru un instant possible de s'incliner eux-mêmes devant la « fiction califale », incarnée dans leurs ennemis impitoyables d'Orient. Puis, brisant bientôt ce lien factice, ils se sont longtemps tenus à l'écart du problème, se contentant d'une situation de fait qui laissait impréjugée la question de droit. Enfin, une fois parvenus à l'apogée de leur puissance politique, ils ont fait le dernier pas : revendiquer officiellement leurs droits,

(1) Shaqundī, *Risāla fī faḍl al-Andalus*, éd. Munaǧǧid, 30-31.

dans une communauté désormais divisée politiquement et tiraillée au point de vue idéologique entre deux autorités rivales. Se posant à côté de celles-ci comme un troisième concurrent, ils ont renouvelé en quelque façon l'état de choses de l'an 68 de l'hégire, qui avait vu côte à côte dans la plaine d'Arafa les drapeaux de quatre soi-disants Califes, 'Abd al-Malik et Ibn az-Zubair, Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya et Naǧda le Kharigite (1). Mais, au début de ce x^e^ siècle, ni al-Muqtadir, ni al-Mahdī, ni an-Nāṣir n'avaient un Ḥaǧǧāǧ pour rétablir d'une main de fer l'unité politique de l'*umma* musulmane, et la dispersion de cette *umma* n'aurait plus permis, même à l'énergie d'un Ḥaǧǧāǧ, de rétablir cette unité. Le Califat resta ainsi, pour le plus grand des Banū Marwān et pour ses successeurs, un simple titre protocolaire, qui n'ajouta rien de substantiel à la réalité de leur pouvoir ; mais la longue coexistence du même titre dans des dynasties rivales prouva dès lors au monde de l'Islam que l'efficacité réelle de cette charge était désormais périmée, et que des rapports de force matérielle allaient seuls dorénavant régler ses destinées.

Francesco GABRIELI
(Rome)

(1) Ṭabarī, II, 781-82.

MINORITY SELFRULE AND GOVERNMENT CONTROL IN ISLAM

In these days most inhabitants of the globe live either under totalitarian systems or in welfare states. In one way or another, the personal fortunes of the individual citizen are affected by the state day in day out. In view of this, it is rather difficult for us to grasp the nature of the state as it happened to be in many countries and periods of human history prior to these modern developments, which, after long incubation, were initiated by the French revolution. In reaction to those new-fangled, fecund, but perilous concepts of statehood, a great humanist and contemporary of the French revolution, Wilhelm von Humboldt, defined as the best state one which is least felt and restricts itself to one task only: protection, protection against attack from outside and oppression from within (1).

(1) Wilhelm von Humboldt (1767-1835) conceived the idea for his book while in Paris in 1789, at the time of the outbreak of the Revolution, and completed it in summer 1792. He never published it, first because the Prussian censorship did not pass it, and later because he rightly thought that one book could not stand up against the dominant mood of the age represented in Germany by such thinkers as Fichte and Hegel, who, through Karl Marx and others, had such a disastrous influence on human history. Von Humboldt's «Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen» (Ideas for an attempt to define the limits of the tasks of a state) has as motto the warning of Mirabeau l'aîné « de se mettre en garde contre la fureur de gouverner, la plus funeste maladie des gouvernements modernes » and appeared 1851, sixteen years after his death.

The Muslim state, in its classical period conformed to Wilhelm von Humboldt's ideal, with one important exception, as we shall presently see. The Muslim state tried, albeit often unsuccessfully, to supply two precious commodities: security and justice. Not more. The welfare of the people, providing them with food, clothing, shelter, medical care, education, and other necessities of life was the business of God, who apportioned all this to each individual according to his inscrutable ways of wisdom and might.

God, and not the state, directed also the national economy. A famous and often repeated story tells us that once the viceroy of Iraq deposed a local governor because he failed to fix prices in his province, when a disastrous rise in the prices of the essential foodstuffs occurred there. But the caliph deposed the viceroy, writing to him: the prices are made by God, or, as the Arabic formulation most pointedly says: "God is the price-maker," *inn Allāha huwa 'l-musa"ir* (1). God, and not the state or its officials.

The obligation to alleviate human misery and want and to contribute to the comfort of the community was incumbent on everyone, on the individual Muslim, not on the government. It is true, the Qur'ān provides that a fraction of the booty taken in war should be distributed to the poor and the wayfarer (2). But it is noteworthy that this qur'ānic injunction was not developed by Islamic law into an institution of a broader and more permanent character involving the state. When a caliph, a sultan, or a governor distributed alms in Mecca during the Holy Pilgrimage, or anywhere else during the month of fasting, or when he opened his granaries in a time of famine, or founded a hospital or a caravanserai, or even built an aqueduct, he did so not as the representative of the government, but as a pious, powerful, and munificent Muslim. Private persons, men and women, vied with the rulers in such deeds of charity and public welfare and not rarely surpassed them.

(1) Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, Cairo, 1346 a.h., pp. 57-58.
(2) Sura 59, v. 7.

Since the concern for the common weal was a matter of personal piety and glory rather than of constitutional obligation we find such remarkable differences in this respect between individual rulers and even complete dynasties. For example, I do not remember a single instance of a hospital founded by a Fatimid caliph during the two hundred years which this dynasty ruled over Egypt, a period generally regarded as the most flourishing of the Islamic history of that country. At that very time, Baghdad, the capital of the rival Abbaside caliphate, gloried in its newly founded medical institutions. On the other hand, the Seljuks, the Ayyubids and the Mamluks, who followed the Mesopotamian, or rather, Iranian tradition, excelled in this work of public charity. Suffice it to mention the hospital erected by Nūr ad-Dīn Zengī in Damascus 1154, which operated as such until 1899, and whose building is still being used as a school, Ṣalāḥ ad-Dīn's hospital in Cairo, famous because of the many celebrities who practiced there, for instance, Abraham, the son of Moses Maimonides, who succeded his father as official head of the Egyptian Jewry (the Geniza has preserved an autograph letter of his, where he explains that he was unable to attend the wedding of a beloved student of his because it was his turn in the hospital that night, and, for specific reasons he did not want to be replaced by a substitute physician); and, finally, the hospital of the Mamluk sultan Manṣūr Qala'ūn, founded in 1284, the most splendid ever erected in Islam (1).

In short, the Muslim government felt itself obliged mainly to perform one duty: to protect its people. For this purpose it concerned itself with three objects: the army, the judiciary (including police and market supervision), and, above all—and this is a point often misunderstood by modern historians—the court itself, for the power and splendor of the ruler was a safeguard against enemy attack from outside and a guaranty for the upkeep of authority and peace within the state. Ibn Khaldūn understood well this aspect of the Muslim state when he defined kingdom as *infirād bil-majd*, exclusive possession of

(1) See *Enc. Isl.*², s.v. *Bīmaristān*; N. Elisseeff, *Nūr al-Dīn...*, vol. III, Damascus, 1967, pp. 838-843.

glory by the ruler (1). Al-Malik al-Afḍal, the greatest viceroy of Egypt under the Fatimids (in power for over thirty years, 1089-1121) kept a harem of 700 concubines, of whom fifty were favorites. Once, when he observed that one of these girls looked out of the window, he had her immediately beheaded and he was so proud of this manly act of jealousy that he commemorated it in a poem, which the historians have faithfully preserved for us; they tell this story not with horror, but full of admiration for such a he-man. We possess also long lists of most extravagant and entirely useless luxuries heaped up in his treasure houses, and we wonder why this great man bled the population for accumulating such senseless quantities of women and luxuries (2). When we read the private letters written at his time and later disposed in the Cairo Geniza, we find the answer: the awe and majesty of such a superman inspired fear, admiration, and confidence and thus spread peace and tranquillity within the empire and around it. "This man", writes a visitor to Egypt from the Maghreb, "has established a rule of justice the like of which has nowhere existed in the world since God has created heaven and earth." Another man writes: "Our sultan is like one of the pious kings from the house of David." (There were also some not so pious kings from that house) (3).

In order to maintain such a luxurious court, as well as an efficient army and an appropriate judiciary and police, the Muslim government had to occupy itself with taxation and the administration of finance. Since, as the Arabic proverb has it, one cannot kill a cow and, at the same time, milk it, in periods of famine and other great calamities, occasionally alleviations were granted. But, in general, taxation was merciless, and a very large section of the populace must have lived permanently at starvation level. From many Geniza letters one gets the impression that the poor were concerned more with getting money for the payment of their taxes than for food and clothing, for failure of payment usually induced cruel punishment.

(1) Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, chapter III, section 13.
(2) Ibn Muyassar, *Annales d'Égypte*, ed. H. Massé, Cairo, 1919, p. 60.
(3) S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, 1967, p. 34, n. 10.

Except through the tax collector and the police the ordinary people had little opportunity of becoming aware of the government.

It was necessary to provide this outline of the general character of the Muslim state in order to explain the specific position of Christians, Jews, and other minorities within it. *The far-reaching and well attested autonomy of the Christian and Jewish communities within the Muslim state had its main reason in the simple fact that the Muslim subjects, too, were mainly left to their own devices.* The very limitation of the scope of government provided opportunities for communal autonomy. The question was only how far did these communities possess religious fervor, moral stamina, and economic strength for making good use of the opportunities provided.

In their effort to reassert themselves, Christians and Jews had to face another and more specific aspect of the Islamic state: its religious character. In this respect, of course, the Muslim state was quite the opposite of the ideals propagated by Wilhelm von Humboldt or the principles embedded in the constitution of the United States. An Islamic state was part of or coincided with *dār al-islām*, the House of Islam. Its treasury was *māl al-muslimīn*, the money of the Muslims. Christians and Jews certainly were not citizens of that state, not even second class citizens. They were outsiders under the protection of the Muslim state, a status characterized by the term *dhimma*, for which protection they had to pay a poll tax specific to them. They were also exposed to a great number of discriminatory and humiliating laws. These laws were developed in the early days of Islam partly in the wake of Byzantine anti-Jewish legislation and partly of Sasanid customary class distinctions. As it lies in the very nature of such restrictions, soon additional humiliations were added, and before the second century of Islam was out, a complete body of legislation in this matter was in existence (1). The degrees of severity with which these

(1) See *Enc. Isl.*², s.v. *Dhimma*. Al-Balādhurī, *Futūḥ*, Cairo, 1932, in his chapter on Damascus, says the Muslim system of taxation of non-Muslims (which was different from that created by Muhammad) followed the example of the taxation

discriminatory laws were put into effect varied from country to country and from one period to another. Their very existence naturally helped to a certain extent in preserving the Christian and Jewish communities as entities separate from the body of Islam. In times and places in which they became too oppressive they led to the dwindling or even complete extinction of the minorities.

The religious character of the Muslim state affected the Christian and Jewish communities encompassed by it in another and most tangible way. By qur'ānic injunction, every Muslim, and not only the ruler, is under the obligation to order people to act properly and to prevent them from acting improperly, in Arabic: *al-amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar.* This religious precept provided ample opportunity for interference in other people's affairs, whether public or private, Muslim or non-Muslim, and both by official bodies and private persons. A few Geniza documents may illustrate this situation.

In one, a deposition in court, a Jew, it seems, a physician, reports that he was working together with a Christian doctor in a shop of medical potions, which served also as a kind of dispensary. People walked in, and the Christian doctor wrote prescriptions for them. The witness had observed that a young woman whom he believed was a Muslim, frequented the place and became quite intimate with his Christian colleague. This went on for about forty days. Things came to a head one day, when the girl came in again, sat with the Christian physician for a while and finally asked him to ride with her to a patient who lived very far away. Meanwhile, the witness had discovered that the girl was not Muslim, but Jewish and that there was quite a commotion among Muslims about that relationship. The girl waited until the Christian had finished his work and then the two rode off. Then, however, they were followed by two Muslim hatmakers, *qalānisiyīn*, who busied themselves with spying on the couple, no doubt, with the intention to bring them

of the Jews by the Byzantines. As to the discriminatory laws concerning clothing, attention is drawn to several passages in the Talmud which prove that the Jewish authorities insisted that Jews should wear an attire different from that of the ruling Persians.

to court. Here, as so often in the Geniza, the manuscript breaks off, that means, the lower part of the sheet, on which the deposition was written, is torn away. On the reverse side, when the story is taken up again, the girl says to the witness: "Cousin, don't let me down, after all we both are Jewish, are'nt we?!".

The deposition, as usual, is written in Arabic language and Hebrew characters, but the three Jewish witnesses to the deposition sign in Arabic characters, which is absolutely exceptional. The idea behind this was that the Jewish judge would read out the deposition to his Muslim colleague, but the signatures of the three witnesses had to be seen by the latter with his own eyes. The fact that this document finally found his way into the safe vaults of the University Library, Cambridge, and not into the drawer of a Muslim qadi, proves perhaps that someone must have had second thoughts about the whole affair and behaved reasonably. Anyhow, we see, that a love affair between a Christian doctor and a Jewish girl could induce the interference of two Muslim hatmakers eager to fulfill the qur'ānic precept of ordering people to behave properly and preventing them from behaving improperly (1).

This qur'ānic injunction could be invoked even in cases which seem to be the exclusive domain of a non-muslim community: its religious service. One of the great controversies within the Jewish congregations of the classical Geniza period—and many centuries afterwards—was the question whether to retain the poetical insertions into the synagogue service, the so-called Piyyutim, or not. The Piyyut (derived from Greek *poieles*, poet) was developed during the Byzantine period, when Jewish life was confined completely to the synagogue. Its recitation usually lasted for hours, and its very length did not contribute to the decorum of the service. In many places the communal leaders tried to abolish the recitation of these poetical accretions, but the opposition to this reform was strong. The popularity of the piyyutim cannot be explained solely by their contents,

(1) Manuscript University Library Cambridge Or. 1080 J 93, translated into English in S. D. Goitein, *Mediterranean People, Letters and Documents from the Cairo Geniza* (scheduled to appear in fall, 1971).

for they are written in a difficult brand of Hebrew and often consist in hidden allusions to sacred texts not known to everyone. I attribute their popularity on the one hand, to the much cherished traditional tunes in which they were chanted and the usage of the oriental synagogue, where they are recited not by a cantor, but by each and every member of the congregation who believed himself possessed of musical talents. For the select few, the piyyut had an additional attraction comparable to that of a modern crossword puzzle, namely the incentive of finding out to which particular text and which particular traditional explanation a poet was alluding to.

This is the background of these two documents. One, in Arabic characters, is a query addressed to a mufti, or official Muslim jurisconsult, entitled *muftī dawlat amīr al-mu'minīn*, "the legal expert of the empire of the caliph." It says: Jewish prayer on workdays, Sabbaths, and holidays follows ancient patterns and long established customs. Now, certain people want to introduce changes. Are such innovations permissible in the days of Islam, "may God make them permanent." The answer to such a query could be of course only one: any innovation in religious matters is anathema and forbidden (1).

The second document is a somewhat ridiculous letter, presumably from a provincial town, complaining about communal leaders who had abolished the time-honored chanting of the piyyutim. The group had received affirmative opinions from renowned scholars and even a rescript from the sultan approving their position. But the local potentates had remained adamant. Now the group admonishes the addressee, a renowned physician and confidant of the sultan to be as courageous as queen Esther of the biblical story and to approach the sultan personally and fearlessly with the request that he may issue an order enabling them to have a service according to the customs of their forefathers (2).

Far more serious were the accusations submitted to the Ayyubid sultan al-Malik al-'Ādil (d. 1218) against the young Nagid

(1) S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. II, chap. vii, sec. D, 2, note 14.
(2) *Ibid.*, chap. V, D, 2, n. 21.

Abraham Maimonides by his political foes. Abraham Maimonides was a fervent religious reformer who strived for a renewal of Judaism in the spirit of Islamic pietism. For this purpose he aimed at a complete reform of the synagogue service. His political adversaries, knowing well the sultan's staunch opposition to any religious innovation, accused Abraham of *bid'ah*, attempts to make changes in the established religion. Abraham understood how serious the threat was and had all heads of households in Fustat, about two hundred, sign a declaration saying that the new ways of devotion were adopted only in the private chapel of the Nagid, while public service was conducted in the traditional manner (1).

In the cases just described and in all similar occurrences known from either the Geniza or literature, as a rule, the Muslim government acted only, and then very reluctantly, when approached by one of the rivalling parties within a non-Muslim community (2). If we wish to know how public life functioned within these communities under Islam, we have to study the sources emanating from these communities themselves.

The Christians and Jews living under Islam during the High Middle Ages formed a state not only within the state, but beyond the state, inasmuch as they owed loyalty to the heads and the central bodies of their respective denominations, even though these were found in a foreign and even hostile country. On the other hand, the caliph, or a sultan ruling over a considerable number of non-Muslims, or a government official in charge of a city, would find it advantageous to recognize a representative religious dignitary as a connecting link between a subject minority and himself. Thus, the ecumenical, territorial, and local religious authorities of the various denominations served, as a rule, also as their official or semi-official secular heads, responsible to the government, and their religious courts formed part and parcel of the judiciary system of the Muslim state.

In one, and very important aspect, the Christian and Jewish communities were even stronger than the shapeless, amorphous

(1) *Ibid.*, chap. VII, D, 2, n. 15.
(2) See S. M. Stern, *Fatimid Decrees*, London, 1964, throughout.

masses of Muslims. They had carried over from Hellenistic and Roman times civic forms of communal organization, which gave the individual member opportunity to be active in public life.

This asset of a longstanding tradition was enhanced by the great effect that the rise of Near Eastern bourgeoisie in early Islamic times had on many parts of the non-Muslim population. Christians and Jews now belonged largely to the middle class of merchants and skilled laborours, of government officials and agents, and to the very prominent medical profession. These well educated and experienced men took a lively interest in the affairs of their community and strove hard for the honors bestowed on meritorious members. But, as the Geniza shows, in the good days of communal self-government, this was by no means an exclusive rule of notables. The rank and file of the lower classes insisted on having its share in the decisions affecting public life.

The concerns of the community were manifold. The upkeep of the houses of worship and the seats of religious learning, as well as the appointment and payment of the various community officials required much attention and effort. Secondly, law in those days was personal rather than territorial; an individual was judged according to the law of the denomination to which he belonged. Almost the entire field of family law, and also cases of inheritance and commercial transactions were handled by the courts of the various religious communities. It is natural that individual Christians and Jews often applied to the qadi, especially when Muslim law was favorable to their case, as happened especially in litigations over inheritances. In order to forestall such occurrences, the denominational courts would adapt their legal practice to that of the government courts, and a most interesting interplay of laws ensued. In ordinary life, the average citizen arranged his affairs before the denominational courts which were also cheaper (and perhaps less corrupt).

Finally, the social services, which in our day are the responsibility of state and local authorities, had to be provided in those days by the Church and the Synagogue. The education of children whose parents or other relatives were unable to bear

the costs, the care of orphans and widows, of the poor and the old, the ill and the disabled, needy travelers and foreigners, and, above all, the ransoming of captives—all these were works of charity, expected to be carried out by each denomination for its own members. This entailed much organization, often transcending the limits of a locality or even a country, and required a spirit of dedication to the common good, all of which made for closely knit communities despite wide geographical dispersion.

The blooming of communal life of Christians and Jews under Islam coincided with the heyday of the Near Eastern bourgeoisie during the tenth through the twelfth centuries. When, at the end of this period, the region succumbed to military feudalism and its corollary, Muslim clericalism, most of the ancient communal institutions waned or disintegrated altogether.

Instead of trying now to do the impossible, namely to give a general picture of minority selfrule under Islam, I shall confine myself to a case study, namely an outline of the inner organization of the Jewish community and its relationship to the Muslim government, as reflected in the documents of the so-called Cairo Geniza. I have already used this term repeatedly, because I assumed that Islamists and Medievalists are already familiar with it. As far as its non-literary parts are concerned this is a treasure trove of manuscripts, mostly in Hebrew characters, but in Arabic language, which originated all over the Mediterranean and the sea route to India, but especially in Egypt, and mainly during the tenth through the thirteenth centuries (1). The Geniza material about the question occupying us here is so vast that an attempt to review it resulted in a bulky volume, I am referring to the second part of my book *A Mediterranean Society*, entitled *The Community*, which, it is hoped, will appear this fall at the University of California Press. Even after the volume had gone to the printer I found interesting additional material, of which partly use will be made in this summary.

The structure and working of Jewish community life must be studied on the ecumenical, territorial and local levels. Three

(1) See *Studia Islamica*, III (1954), pp. 75-91. *Enc. Isl.*², s.v. *Geniza*.

factors were involved in it: widest participation of the laity, while the ultimate authority rested with the officially appointed religious dignitaries, who were recognized by, and responsible to, the Muslim government. The full participation of the laity was needed first in order to give each and every member the opportunity to fulfill his religious duties, including, most importantly, charity of all descriptions; secondly, because the revenue of the community was exclusively derived from voluntary contributions. In the good times, the eleventh and twelfth centuries, the laity had in its hands not only the collection of the funds, but also their administration and distribution, to be sure always under the supervision of the communal courts that formed the highest authority.

The local officials were chosen by, or under vivid participation of, the laity, a system which we see not only in action, but acknowledged in principle by the highest Jewish councils, both that residing in Jerusalem, and those that had heir seat in Baghdad. Once appointed, the decisions of a local dignitary were binding on his flock and he could not be dismissed except by order of the higher authority which had appointed him or confirmed his appointment. In practice, a community had plenty of means to get rid of a leader who proved to be unacceptable for one reason or another. The local congregations, or rather the dissatisfied group could apply to the relevant Jewish authorities, or to the government, or simply curtail their contributions. We see, however, that the Jewish dignitaries, both ecumenical and territorial, were very reluctant to accede to requests for the dismissal of a local official. They always tried to restore peace after communal strife and to uphold the authority of an official once appointed. In the unruly city of Alexandria it could happen that a party tried to topple its chief judge under three successive Gaons, that is, heads of the Jewish community in the Fatimid empire who then had their seat in Jerusalem, but each of the three, although belonging themselves to three different and competing gaonic families, supported the judge (1).

(1) Details in *A Mediterranean Society*, vol. II, Index, under Yeshū'ā ben Joseph ha-Kohen.

The Muslim government normally waited until the clerics and the laity had made up their minds before granting a certificate of installation to a newly appointed religious dignitary. This procedure was officially recognized, as we shall presently see. Only in times of dissolution, such as the period of transition from the Fatimid to the Ayyubid dynasty we find that a man could receive a letter of installation as the head of the Jews of Egypt without having the consent of the community, or that a Jewish judge in Alexandria could confess that, for the time being, he had no letters of appointment except from the Sultan, which he had delivered to the local governor (1).

In a provincial town, Minyat Zifta, Saladin, at the time when he served as vizier to the last Fatimid caliph (1169-1171) appointed a Jewish judge at the recommendation of a Jewish personage from Damascus, presumably from his own entourage. We know about this from a letter of the Jewish community of Minyat Zifta, who complained about this appointment to a Jewish notable in Old Cairo. They had a judge who had served them for many years and they did not agree with the change. The documents issued in Minyat Zifta after 1171 prove that the complaint was successful. They are written and signed not by the appointee of Saladin, but by the old judge.

In the light of such occurrences the public career of Moses Maimonides has to be understood. The Fatimids had had for a long time as court physician a man called Hibat Allah, well-known from Arabic literature and also many Geniza documents, for he served for some time as head of the Jews of Egypt, or *ra'īs al-yahūd*. In this capacity he was followed by his brother Sar Shalom, who still held office in spring 1170. But in July, 1170, Moses Maimonides already acted as ra'īs al-yahūd (2). Clearly, it was Saladin's policy to remove all persons too closely connected with the Fatimids, and Maimonides, despite his youth (he was at that time only 32 or 35 years old) had no rival as far

(1) Taylor-Schechter Collection 16.272, line 10: *mā ma'ī kutub siwā kitāb as-sulṭān*

(2) J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimids*, vol. II, Oxford, 1922 (reprint, New York, 1970), p. 317.

as competence in Jewish scholarship was concerned. But, in the long run, the faction which supported the local family against the newcomer from Spain proved stronger. After a few years, in 1176, Maimonides was toppled and remained a private citizen for the next twenty years. Only a few years before his death, in, or shortly after, 1196, he again was appointed ra'īs al-Yahūd, and meanwhile he had become such a towering figure in the Jewish ecumene that his descendants succeeded him in his office without interruption for the next two hundred years.

This way of succession in spiritual leadership by descendance was not Jewish tradition. It was an imitation of later Islamic developments. The Jewish system of succession was entirely different. But for this we have to go back about 150 years to the time when the Jewish central institutions were still in full operation.

Then, the Jewish ecumene was ruled by the *Yeshiva* and its head entitled Gaon. The yeshiva in those days was not a school. Students were not admitted to it. It was the highest council of Judaism, where all religious, ritual, juridical, and public affairs were decided. Yeshiva is the Hebrew equivalent of Greek Synhedrion (Sanhedrin), both meaning "a place where people sit together, namely, for consultation." The Fatimid empire encompassed Palestine. Consequently, the head of the Jerusalem yeshiva, in Arabic *ra's al-mathība*, was the highest Jewish authority in the Fatimid empire. He was officially installed by a caliphal rescript and was responsible before the government for the communal leaders and judges confirmed by him. From a letter referring to aẓ-Ẓāhir, the fourth Fatimid caliph of Egypt, it is evident that this procedure had been in practice as from the first Fatimid ruler of that country (1). When a new caliph ascended the throne, all incumbent officials had to be reinstated in their office. The Jewish dignitaries were no exception. But in this, as in all other matters concerning the minorities, the initiative had to be taken by them. Fortunately

(1) S. D. Goitein, "New Sources on the Palestinian Gaonate", *S. W. Baron Jubilee Volume*, New York. 1970 (in print).

we possess the drafts of the petitions defining the duties and prerogatives of both the head of the yeshiva of Jerusalem and the Jewish chief judge of Alexandria submitted to the Fatimid government after al-Mustanṣir had become caliph in 1036. These documents, although found in the Cairo Geniza, are of course written in Arabic characters (1).

According to the petition, the ra's al-mathība is the head of the Rabbanite Jews (to the exclusion of the Karaites and Samaritans) and has these prerogatives: (1) he is the highest legal authority; (2) decides all matters of marriage and divorce; (3) supervises the moral and religious conduct of his flock, including the general authority of ordering people to act properly and to prevent them from acting improperly (a Muslim concept, as we remember); (4) imposes and removes bans and orders of excommunication; (5) expounds authoritatively the Scriptures, either orally or in responsa; (6) appoints and dismisses judges, cantors and other religious officials and defines their rights and duties; (7) supervises the actions of social service officers and other persons holding public office; (8) may delegate his authority in any town or country to any reliable person chosen by him. The entire community must agree on his leadership, but once appointed, his decisions are final.

To this specification submitted to the Muslim government it must be added that the Gaon shared his authority with the executive council of the yeshiva, consisting of seven dignitaries, including himself, the President of the high court, shortly called Father, *Āv*, followed by five others styled Third, Fourth etc. At the death or retirement of the Gaon he was normally succeeded by the President of the high court, the Third took the latter's position, the Fourth became Third etc. Persons of eminence, or with good public relations, or strong family ties, or endowed with all these assets together sometimes succeeded in breaking this rigid procedure, but, in general, succession was strictly a matter of seniority; a son very rarily became Gaon immediately after his father.

(1) *Ibid.*

At the time of the Seljuk invasion, in 1070, the Jerusalem yeshiva moved to Tyre on the Lebanese coast, as did Abu 'l-Fatḥ Naṣr ibn Ibrāhīm, the head of the Shāfi'ite school of Muslim law in Jerusalem (1), and perhaps there is a connection between the two events. In the subsequent turbulent times of Seljuk and Crusaders wars the yeshiva disintegrated. It lingered on for another hundred years, but was unable to exercise proper authority. Its original delegate in Egypt, the ra'īs al-yahūd, who around 1070, was honored, among others, with the Hebrew title Nagid, became the highest religious authority for the Jews of the Fatimid empire or rather of what had remained of that empire. Here, I must correct a basic misconception of Jewish historiography, which has regarded the office of the Nagid as secular, replacing that of the exilarch of Baghdad and created by the Muslim states. Nothing could be farther remote from the facts (2).

In conclusion, I believe, it is proper to say that, notwithstanding the absence of any written constitution, the threefold cooperation of the lay leadership of a minority group, its clerical government, and state authority functioned well and was conducive to public order. In particular, the coordination between Jewish and Muslim courts was highly effective. The whole system might appropriately be described as a medieval religious democracy.

S. D. GOITEIN
(Philadelphia)

(1) Al-Yāfi'ī, *Mir'āt az-Zamān*, vol. III, pp. 152-153.
(2) *A Mediterranean Society*, vol. II, chap. V, sec. A, 2.

OBSERVATIONS ON THE MUSLIM CONCEPT OF EVIL

Unmastered, a stumbling block for those who refuse to recognize it as for those who comprehend it, the existence of evil has been to man like one of those mythical wounds that would be healed only by the touch of the weapon that caused them. It cannot be closed by being shelved as a false problem, a mere distortion arising from a limited human perspective; nor can it be rendered innocuous by cultural relativism; and neither laicization nor resigned acceptance as one facet of divine inscrutability will effectively lay this most haunting of spectres. And this for the simple reason that the spectre is real. To put it abstractly, evil is the point where the perpetual contradictions of our existence intersect: our knowledge that we are free, our knowledge that we are not; our knowledge that we are masters and creators, and our knowledge that we are frail and transitory beings, feeble, multiply conditioned, and that our works are, along with ourselves, condemned to bear the stigma of futility. It is the form in which earlier ages, other cultures present their doubts and insights which tends to prevent our realization that *nostra res agitur.* To evoke at the same time the psychological motivations of an alien doctrine and to convey to ourselves an inkling of their existential reality, comparison is our only tool. Whether our Archimedean point is within

or without ourselves, any identification, let alone any characterization becomes possible only against some foil—to be apprehended as such the individual phenomenon presupposes the genus and, at the least, another individual phenomenon belonging to it.

Two further observations must be offered by way of introduction; space and context will compel me to present them as postulates although, in fact, they do allow of demonstration.

(1) The customary formalization of religious doctrine, starting as it must for reasons of logic as well as of the hierarchy of values with the nature of God, must not be allowed to conceal the truth that the keystone of any religious system is its anthropology. The adequacy, in existential and descriptive terms, of this anthropology may depend on the system's experience of the divine but it is not the needs of God but those of man which it is designed to serve. This is so although, for example, Islam, but not Islam alone, has tried to account for creation as otherwise inexplicable by proclaiming a desire of the deity to be known or his unwillingness to bear his glorious solitude. Within a religion's anthropology, the keystone is its doctrine of human freedom or, in Muslim terms, of man's *qudra* or power; the touchstone of this power has always been its relation—mastery, subservience, responsibility, passive endurance—to moral deficiency, to Evil.

Conversely, the depth of a faith's comprehension of Evil emerges as the measure of its comprehension of human action and thereby, of its ability to reflect, in doctrine and precept, man's natural and existential reality.

(2) The other observation that will take us almost directly into the core of the argument concerns the inevitable differentiation, within a religious system, of its structural elements as against the "accidental" or, if you prefer, the "merely historical." It is the "accidental" elements that lead, through a specific experience, to the apprehension of the structural (to retrace the path of the early believer) and to their individualization in relation to comparable systems (to retrace the path of later theologians and of outsiders like ourselves).

For the community of believers as a whole, the emotional power of the faith rests in its accidental facets; intellectual satisfaction tends to derive from its structure.

Whatever, in the last analysis, the validity of this dissection may be, it has its counterpart in the Muslim differentiation between *'aqliyyāt* and *sam'iyyāt*, between verities accessible to reason and verities accessible through revelation or tradition alone. (1)

It is, for many a Muslim thinker, within the compass of human reason to arrive at the necessary existence of God and of one God only, at the fundamentals of individual and collective ethics, at the necessity of prophecy—in other words, at the relatively few fundamental motifs that can be found operative in Islam (as in kindred faiths); it is, on the other hand, impossible for reason alone to arrive at the specific requirements and the historical circumstances that form an inalienable part of that same Islam. Reason will perceive the necessity of acts of devotion but never the requirement of five daily prayers, not to speak of their architecture ; reason will alert man to the necessity of the prophetic mediator, but it will be incapable to identify the persons actually roused or to be roused by the Lord to assume this role. If God wanted to give mankind one more chance to take the right direction He had to send one more messenger—this far reason could be trusted to reach; that God, in fact, would choose the Arab, Muḥammad b. 'Abdallāh of Mecca, and that He would do so at a given time—this reason could never have discovered but for help from above.

In using this conceptual tool in the confrontation, for clarity of profile, of the Muslim and the Christian apprehensions of evil we may venture the aphoristic diagnosis that, in Christianity, Evil is both a structural and an accidental element (but primarily the former) and in Islam an accidental element only. To say

(1) The Greek correspondence in substance would be *physis* vs. *nomos*, the latter being « accidental » as based on nothing more than custom, the former standing in genuine Sophistics for the true basis of the true law. For the Greek concept, cf. the brief discussion of H. Patzer, *Die Anfänge der griech. Tragödie* (Wiesbaden, 1962), p. 168.

this is not the same as to state that Islam has been less concerned with evil and with sin than Christianity and that, moreover, it has not been haunted by the identification, on the human plane, of these concepts as Christianity has. Although these statements are historically correct they do not bear directly on the proposed heuristic distinction. What is meant is rather that the Christian "myth," that is to say the transferral onto history of a spiritual process, is primarily an account and an accounting of evil: introduced into the world by man in a first abuse of his freedom and conquered (metaphysically) or made conquerable (humanly) by the self-sacrifice of the second person of the deity. But while evil is thus, one tends to say, the most essential element and motivation of the "myth" of Fall and Redemption it is also "accidental" in the double sense that Jesus' preaching and death occurred in history and that it was brought about by specific manifestations of evil, such as Judas' betrayal, which although necessary from a structural point of view were yet the quintessence of sin and corruption on the "merely historical" and human level.

By contrast, Islam does not repose on a myth implicating the deity in grace and suffering. The participation in the supernatural order which the Christian God bestowed on Adam, by freely granted and unmerited grace, the Muslim God withheld without, however, lowering Adam's rank in relation to the rest of Creation—with the angels assuming a somewhat ambiguous place—in fact, consolidating his rank by a covenant and exhorting his descendants time and again to keep to the rules and not to trade eternal felicity for eternal damnation by disobedience that, in the *cas limite*, is defined to coincide with unbelief or rather, with refusal to believe. Iblīs himself, an illustration of such disobedience and its inevitable sequel, is no longer part of any myth; he is dispensable, in fact dispensed with, and barely even a piece of apparatus. Ghazzālī portrays him removed from the Divine Presence for no cause or fault—a manifestation of the Lord's exercise of His rulership, opaque, irresistible, never to be questioned and revealed to forewarn man of his own precarious stance before a judge of no appeal.

The role of the prophets is all-important, the significance

of Muḥammad as their Seal exceeds description; and yet they remain "accidental" figures, repeatable bearers of repeatable functions. Although the Prophet himself as well as early formulations of "orthodoxy" were careful not to blur his purely human and hence "merely historical" nature, the community strove, in various ways, to integrate the figure of Muḥammad into the "structure." Essentially, this is done by connecting his person with the divine plan of the universe before this plan began to be realized. God sought Muḥammad out before creation—by making his prophecy into a jurisdiction, *ḥukm*, conferred on him from pre-eternity, (1) by means of the *nūr Muḥammadī* emanated from God before creation and in which all of creation shares in a graded order. (2) Differently put, Islam strove to accommodate an "accidental" concept of the Prophet as no more than a warner and a guide, and as a partly structural concept that, in addition, defined him as an intermediary, no longer solely human, between the Lord and the generality of men. In neither case is his relation to evil of his essence; indeed, his *'iṣma* is throughout formulated so as to remove him from any essential relation with either evil or sin.

This removal in no way detracts from his historical role. In fact, he could legitimately be described as a point of intersection between time or history and eternity; but this historical decisive position has as little direct bearing on evil as has, for the Shi'ite part of the Muslim community, another such point of intersection, the onset of the *Greater Ghaiba* (ca. 940), when transmissibility of the Twelfth Imām's embodiment of the *sharī'a* ceased. (Here the clash is of the accidental, the historical situation, with the structural, the concept of permanent representation of final authority in a living and accessible *imām;* in time, the accidental came to mold the structural in Shi'ite theology. Similarly, perhaps, the October Revolution or the person of Lenin victorious signified the

(1) Ibn Karrām and his school; cf. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris, 1967).

(2) *Ibid.*, p. 183.

obsolescence of the original structure requiring an advanced economy to exist before the attainment of power by the proletariat, etc.)

This (relative) detachment of the Prophet from evil which he taught to eschew but not to overcome or to expiate reflects as it must an anthropology in which man's propensity to evil is external in the sense that it is not anchored in his essence (owing to an event in history or for any other cause). This view of man, in turn, is anchored in an experience of the divine omnipotence which rejects a necessary identification of the object of God's command with the good and the possible of execution and of the object of His prohibition with the evil and with what goes beyond man's power to do or bear. (1) Man knows himself as too small, too insignificant, too "natural" to admit a preestablished harmony between his reason or his ethical sentiments with the absolute; he tends to doubt the applicability of his rational and ethical concepts beyond the human sphere rather than allow their imposition on, or derivation from, the divine. The self-experience is continued into and fortified by a specific experience of the Lord—the anthropology inspires the concept of the divinity which will serve to justify and enforce it.

It would be placing an excessive burden on this fundamental outlook on man and hence on God were one to claim a necessary connection between it and the actual ideas concerning evil and the halo of feelings surrounding them as they evolved within Islam. The basic attitudes entail certain exclusions; besides, the intellectual framing of the experience can be shown to be in harmony with them. It would, however, constitute an undervaluation of both "historical" circumstance, i.e., the "accidental" availability in the environment of ideas, tenets, customs, and of the Protean inventiveness and adaptability of human imagination were one to postulate anything like

(1) Cf. the problem of the *taklīf mā lā yuṭāqu*, i.e., God's imposing a duty which man is incapable of fulfilling; cf. R. Brunschvig, « Devoir et Pouvoir : Histoire d'un problème de théologie musulmane », *Studia Islamica*, 20 (1964), 5-46.

mathematical cogency for the positions developed from the necessary (and necessarily fixed) point of departure.

Of the four characteristics of the Muslim concept of the evil to which this preliminary examination shall be confined only the first can be presented as the logical consequence of theological assumptions serving as premisses. Since it is God and His will alone that identify an act as good or bad, as commendable or reprehensible, and since the totality of such designations, whose rationale man may probe but has no assurance of ascertaining correctly, forms a Law within which man must move or be lost, a blurring of the distinction between the morally good and the legally enjoined, the morally bad and the legally prohibited, is inevitable. All actions are given their position on an imaginary line leading from the *qabīḥ* to the *ḥasan* with three relays marked off for convenience—the *munkar*, the *mubāḥ*, the *mandūb*—designed, as it were, to make the ranking or the gradation manageable. It is realized that the structure, from the human point of view, presupposes "necessary", *ḍarūrī*, apprehension of the extremes. Nevertheless, the attribution to a given act of its specific status or *ḥukm* within the totality of possible acts remains a « judicial » decision on the part of the Lord Himself. The principal markings on the status scale (and especially the wide area allowed the *mubāḥ*, the *adiáphoron*, together with the singling out of precisely five such markings) may well be Stoic; but the concept of a scale of *aḥkām* is, structurally, unquestionably Muslim. The peculiarly Muslim elaboration stands out most clearly when the Muslim scale is compared with that of the Pythagoreans to whom historically the envisioning of such a scale (already articulated in fivefold division) has to be traced. Where the Pythagoreans sense a commingling in different proportions of levels or kinds of existence the theologians and the legists of Islam will not suggest any connection between the rank or *ḥukm* of the individual act and its participation in being. That coordination of deficiency in being and deficiency in value which the Pythagoreans and after them, the Platonic schools assumed and established and which Christian theology was to elaborate more fully, is completely absent from the

categorization accepted in Islam. Consistent with this classification of acts is the classification of agents in that the distinctive character of the believer (as against the unbeliever) as well as that of the prophet or the *walī* are the result of the attribution to them by God of the appropriate *ḥukm*.

A case can be made for the assertion of an inherent connection of the status scale with the second characteristic of the concept of evil—to what extent, however, it may be considered necessary, that is to say, excluding other ontological constructions, will have to be left open. Balancing as it does the good on the other end of the scale, Muslim theology conceived of evil as the *muqābal* of good, that is, its correlative opposite, and hence possessed of equal ontological reality. Islam has had the courage to draw conclusions from its concepts of *tauḥīd* and omnipotence and to identify God as the creator of both the good and the evil, thus mitigating the danger of dualism that lurks in this reification of the *qabīḥ* and which in various Gnostic doctrines as well as in Manicheanism and Zoroastrianism—both live adversaries during the formative period of Muslim thought—have led to constructs of separate creations and two creator gods.

This reification of evil corresponds to a deep-rooted human thinking habit—man's near inability to deal with negations other than with abstractions of a positive content—but leads to theological difficulties, which the perception of evil as defective being or rather, as deficiency in being and, so to speak, a gap of nothingness within being, will remove, at the same time freeing God from the charge of having created the evil without infrigement on His omnipotence. *Omne ens, quoad ens, bonum est.* The deficiency, then, has no *Realexistenz* nor does it *per se* constitute guilt. It only becomes guilt when man activates it by basing his deeds or his omissions on it as though it did have reality. (1)

This attenuation of evil by depriving it of its materiality,

(1) Gardet, *op. cit.*, p. 123 n. 1; St. Thomas, *Summa Theologica*, I, q. 49, 1. a *in corp.* et *ad 3um: ... defectus non est culpa; sed sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.*

to use a somewhat drastic expression, is possible only in a theological climate that is satisfied to see God's omnipotence vindicated by His freedom without experiencing the need of having it confirmed by the unceasing reassertion of His will in re-creation and re-ordaining the created. The Muslim scholastic is as certain as a Saint Thomas of God's *Heilsabsicht*, but he would think it an inexcusable incroachment on the divine majesty to postulate as Saint Thomas could that perfection presupposes the perfectible; grace, receptive nature; and faith, the inborn natural cognition, (1) properties with which God has once and for all endowed man, thereby orientating him toward salvation and binding Himself freely to make this salvation possible. In consonance with the voluntarist position of orthodox Muslim scholasticism and an absence of the ideas of original sin and inherited guilt the crucial question of man's justification (by merit or by grace) with its painful psychological complexities is spared the Muslim theologian. The term *ta'dīl*, so frequent in *kalām*, which would tempt the Christian reader into seeking behind it the problem that more than any other theological uncertainty prodded Luther into his restatement of the faith, does not refer to the justification of the sinner prior to his ability to become the object of God's love and saving grace; where it does not simply mean "justice" it bears on the attribution, or achievement, of the *ḥukm* of the just, of the *ḥasan*—conversely, its counterpart, *tajwīr*, is to be understood as either injustice (as perpetrated by man) or the attribution (achievement) of the *ḥukm* of the *qabīḥ*.

Differently put, evil (as determined by attribution of the permanent "status" of the *qabīḥ*) and sin (to the Muslim rooted primarily in a failure of the intellect, to the Christian in a failure of the will) as the formal causes of moral aberration do not necessarily coincide; the innate sense of sin and the externally defined categories of the forbidden (on whose upholding salvation is yet made contingent) are not intended to meet

(1) G. B. Ladner, « Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order », *Speculum*, 42 (1967), 233-259 n. 89 on p. 250.

in virtue of their very essence in an equation identifying *qabīḥ* (or *qubḥ*) insofar as it is humanly "produced" or "appropriated" with *khaṭa'*.

If justification is attempted it refers to God and is undertaken solely by thinkers who proceed from the Mu'tazilite conviction that one and the same Reason permeates the divine and the human spheres and that the *fi'l Allāh* and the *af'āl al-insān* in spite of their immeasurable distance and their incommensurableness in effectiveness and value are projectible onto the same system of coordinates and capable of being judged by the same inherent laws of the *'aql*.

The third trait to be singled out in this attempt to narrow down the Muslim as against related concepts of sin is perhaps most easily described in the terms of Paul Ricœur's ontological (and developmental) sequence of pollution, sin, and guilt *(souillure, péché, culpabilité)*. (1) To describe this sequence as developmental does not imply supersession of the genetically earlier phenomenon by the later. The sense of pollution as a quasi-material soiling of the self in consequence of the breaking of a personal (tribal, universal) prohibition will persist, for an extended period of time at least, or in different strata, long after a society has come to perceive another order of individual or collective fallibility in what we have come to know as sin, that is to say: the knowing infraction of a system of relationships whose objective validity is recognized and associated with a scale of ethical responses ranging from complete approval to equally complete disapproval. In sin, the accidental trespass of a tabu no longer matters; no mere error can mechanically, automatically soil or destroy the trespasser; nor can the deleterious effect be wiped away by an equally mechanical and automatic counteraction. Sin must be repented and atoned for, the damaged relationship healed and restored. Thus blasphemy is sin, but the feeling that the touch of the unbeliever impinges on the sacrality of the Holy Book is an apprehension of pollution. So is the sentiment that the presence of the unbeliever will desecrate a sanctuary.

(1) Cf. his *Finitude et culpabilité* (2 vol.; Paris, 1960).

Of the great religions, Hinduism and, to a less extent, Islam appear to have preserved this sense of pollution by presence and touch of the outsider most strongly and continue to lend it "official" approval. Among major Christian denominations it is only the Mormons who insist on exclusion of the outsider (defined to include the spiritually less advanced insider as well) from some of their sanctuaries. Shi'ite Islam has on the whole been more emphatic than Sunnism in stressing, in its religious mores, the uncleanness of the unbeliever, a position or rather a sentiment that has its backing in Revelation itself. It is, however, significant for the vitality and strength of the age-old, not to say archaic, sensitivity to pollution that on regaining her independence Morocco closed her mosques to the non-Muslim, an action that may be considered more symptomatic of the forceful survival of an attitude than is the unchallenged exclusion of the unbeliever from the territories of Mecca and Medina. As in Hinduism the dangerous and sacrilegious character of impurity as vested in the religious outsider persists in an ethicoreligious system which in other regards has outgrown and barred the mechanistic automatism of the noxious substance as emanating from those without as much as from those within who err in deed or in word.

This description, however, is incomplete. For it disregards one shade of the sentiment that although of the greatest importance in the context of pollution carries over into other and typologically higher manifestations of evil. The trespass does not affect the trespasser alone nor the object on which the trespass was committed; it defiles the community and thereby endangers it. In fact, the sense of defilement has, in groups like the Khārijites, been so intense and unconquerable that a *kabīra*, a "major" sin, would not only disqualify the sinner from the exercise of authority but might be felt to be inexpiable so the community could be freed from the pall of pollution by nothing less than the casting out of the offender. The Law will proclaim the annulment by the deed of the doer's *ḥukm* as a believer as preceding and necessitating his expulsion; the affective basis of this ruling remains the uncontrollable horror of collective pollution. Revelation is unambiguous

in imputing his sin to the perpetrator and only to him. On the Day of Judgment no one will be able to carry the load of another man's sin. And yet, the collective element, the danger for the collective, continue in the serious trespass. Whatever the historical and the psychological roots, polluting crime disturbs the normal relationship of the community with the supernatural. The "social" or "collective" outlook carries over even into the juridical and scholastic definitions of good and evil as that which deserves the approval or blame, that is, on the part of the community *(mā yastaḥiqq al-madḥ/aḏ-ḏamm)* —an incursion of relativism at a point where the system would lead one to expect it least, but, incidentally, akin to the relativism underlying the acceptance of (the local) consensus as (locally) absolutely valid and unchallengeable while obtaining.

The relationship between individual and collective is again at play in shaping the fourth facet of the Muslim concept of evil to be touched upon—here in its manifestation as culpability, justly punishable and justly punished, realized in a breach of the eternal covenant, a misdeed freely "acquired" though perhaps inevitably perpetrated.

The convergence between choice and determination (biological, social, by predestination, in any event by a constellation of factors limiting if not abolishing the objective existence of freedom in the individual's "creation" of his actions), a convergence that, on the level of the individual consciousness, could equally well be described as a conflict and from the standpoint of the observer as a subjective reality or a psychological illusion, is in the last analysis, not resolvable by intellectual means. The Christian God has so to speak "taken his chance" with man, with human liberty, and hence with the statistical probability of aberrancy and sin which He does not will but permits, a posture incompatible with the Muslim conception of His omnipotency which never must loosen the reins of immediate and direct control. Even the subjectively experienced freedom is limited by orthodox scholasticism in that the *kasb*, the "appropriation" of his deeds, by which man incurs responsibility for them is possible only by the *istiṭā'a* for it being created in him by the Lord in every single case of a moral decision or, in fact, any action whatsoever.

The concern for the integrity of divine omnipotence goes so far as to prevent explicit recognition of that *veracitas Dei*, the truthfulness of God, which in Christianity, allows a measure of confidence even to the doubter and the sinner. In Islam, by contrast, through a profound and frightening insight into the unceasing perils of the inner life, the knowledge is kept alive of the "ruse of God," the *makr Allāh*, by which the Lord deceives man in regard to his true status, the reality of his own spirituality, and brings him to heel and to perdition by giving him grounds to a confidence that is, as all confidence in this world, in fact groundless and in itself culpable. This treacherous confidence concerns the believer's status and the readiness of God to maintain it; it must not be confused with *ṭawakkul*, the confidence in the Lord's providing both livelihood and guidance, which is far removed from that assurance of ethical unimpeachability that as often as not is nothing but a device or a test to bring about the fall of the arrogant and the naive. And yet, the confidence in ultimate safety is not misplaced. For, some theological opposition notwithstanding, the eternal fate of the believer is bound up with his status as a member of the best community and the supreme rank of his prophet near the throne of the Creator-Judge. The *ḥukm* of the *mu'min* will, in the last resort, level and blur the individual trespasses, however grave; the *mu'min* may thus look to collective salvation (or salvation through the collective) whereby his individual defects and acts of disobedience will be erased—with them, of course, in a sense, his religious individuality altogether, exception made for saints and martyrs, although these too enjoy favors accorded them in consonance with their status as *auliyā'* or *shuhadā'* rather than in reward for individually won victories over evil and sin—not to mention the fact that in popular feeling the "holiness" of the saint is not necessarily the result and fulfilment of moral excellence but a substantive possession of *baraka* on the same plane with that emanation that causes the unbeliever to spread pollution.

Once again, confrontation with the Christian view will help to sharpen the portrayal of Muslim sentiment. The pivotal point of the fate that waits a Christian's soul is that hereditary

guilt with which it enters this world. The collective destiny that this hereditary burden, shared as it is by all of mankind, entails or represents is neutralized by the *gratia sufficiens* mediated by baptism. Baptism, in other words, frees the Christian for the individualism of personal sin, of personally incurred guilt, of personal repentance and personally vouchsafed redemption—an existential position at the same time of privilege and extreme perilousness. From this double-faced experience springs much of the motivation of the Fathers and particularly of the Reformers. Acceptance into the community of Christ does not confer a *ḥukm;* it offers a chance whose hopefulness is almost offset by the danger of letting it slip. With the liberty of man anchored in the eternal plan of God itself man is exposed to the peril of cutting himself off from divine love, of dying in a state of hate of the Lord which is tantamount to dying headed toward damnation. His fault is not *ghafla*, nor is it ignorance; it is wilful and deliberate rejection of his orientation to the supernatural order, to that sharing in the glory of God (but not of His substance) which could and should have been his but for his having, blindly and repentantly, forfeited his true destiny.

The sacrifice of God in Christ does not automatically redeem those received into His community by the sacrament of entry. Affiliation is risk as much as it is elevation; the community may instruct, correct, assist in obtaining remittance, upon repentance, of specific trespasses, but when all is said and done, the path through life remains a monodrama and redemption through *gratia efficiens* may be prayed for but not counted on. The freedom of man is confronted with the freedom of God; the preestablished harmony of Reason and Awe is the link, but God keeps His promise to respect the freedom of His creatures and upholds the "antecedent permission" for man to choose the wrong. There are remedial means vested in the community but no assurance, let alone guarantee, of healing. The individual carves out his own good and his own evil, his sins are no one's but his, they leave the community spiritually intact, but they will destroy him by the refusal of grace which they portend. At no point does the Church

as the totality of the faithful stand between him and his God as a shield and guarantor as do the *jamā'a* and its Prophet for the Muslim—the *baraka* of the Church is not meant to reverse God's justice, only to bend it through love by grace. It is true that the Christians are "one body in Christ" (Romans XII: 5) and form the "communion of saints", as Church Militant on Earth, as Church Expectant in Purgatory, as Church Triumphant in Heaven; but such election does not shelter an individual member from being cut off and the fallen from exclusion from that Communion; thus the dominant sentiment irrespective of cushioning, mitigations and *ḥiyal* on the part of Ecclesia and splinter sects.

Strikingly, our own time has retained, perhaps sharpened, a sensitivity to evils while displaying ever greater indifference to evil itself. Strangely, the intensification of moral disorder is accompanied by an intense reluctance to seek the source of human evil where it has long since been discovered, in man himself. Pascal's observation that a religion to be true must have understood our nature (1) no doubt extends to nonreligious interpertations of man and his world as well; and it may be to the point to recall that Averroes, too, long before Pascal, finds the perfection of a revealed law in the practical wisdom of its precepts and the adequacy to human nature and comprehension of its formulations. (2) In fact, however, truth has long been replaced by truths, and personal and social equality (or the aspiration toward them) been conferred by postulate or rather, by an uneasiness to admit the existence of superiorities which one might have to accept for one's own group and which, even in rejecting it, one continues to take for granted.

History on the one hand, psychology on the other (with anthropology and parts of medicine as supporting and connecting links) have confirmed us in a pluralism of truths, past and present, potential and actual, which our insistence on indivi-

(1) *Pensées*, n° 426, in *L'œuvre de Pascal*, ed. J. Chevalier (Paris : Pleiade, 1941), p. 943 (= No. 465 in *Pensées*, ed. L. Brunschvicg).

(2) *Tahāfut at-tahāfut*, trans. S. van den Bergh (London, 1954), I, 359-362 ; with notes, II, 203-205; cf. also Gardet, *op. cit.*, p. 277.

dualism and originality requires as epistemological complement. The old identifications of good and order, evil and disorder, sin and willed separateness, may still be held valid but they seem like captions of pictures that have disappeared. The religious communities, the Muslim not excluded, have been accused of having permitted the sense of evil and sin to fade from active consciousness or, at the very least, to become severed from what is productive in the religious life. The charge may be justified; or it may be a reversal of the factual, the psychological sequence in that the churches (as the spokesmen for Islam), realizing the weakening of an effective concern for evil, felt constrained to stress and promote different religious motivations, notably the undertaking of readily identifiable communal tasks of political urgency and ethical appeal.

The only major secular movement of our time which has recognized evil as a problem is existentialism. If one leaves out of consideration its Christian variety, its formative experience may be described as that of man having lost his bearings and searching for a beyond to confer meaning on what in fact is meaningless: order at best a fictitious concealment of disorder, consistency, a string worn thin to allow a semblance of mastery. Man is lost in a universe which he has not made and for which he is not made. Whatever direction he takes lacks ultimate justification, good and evil are swept together in the grimace of the absurd. And the realization of the absurd, whether it be inherent in the universe or in man, its involuntary inhabitant, is too profound to allow a solution to the problem which is man. Existentialism poses the problem but bars breaking out of the circle from which man is condemned to watch and participate in the pageant of the absurd. By branding it as absurd, the existentialist withdraws his responsibility from his society; the absurdities of its contradictions will be pointed to; but why replace one set of absurdities with another? It is true that prominent existentialists have demonstrated violent political partisanship; that this has occurred exclusively in the service of some doctrinal radicalism is but a sign that the apprehension of the world as absurd, although it may widen our psychological spectrum, cannot of its own transcend itself

and that the urge and the need to act call for a dogmatism that, in return for a renunciation of much sophistication and analytical finesse, will restore the elementary ability to act and to be, to accept reality once again without a qualifying "as if," and to wake from the incoherent dream whose likeness the world has assumed. Yet, pending this dialectical liberation existentialism constitutes the perfect evasion. "When there is nothing left to hope for, when it is understood that world and life are absurd in themselves and that nothing can be done about it, one is able to find an inner restfulness of sorts." (1)

The pluralism of truths, the coexistence of approaches, methods, theories, solutions, has perhaps been a preconditon of the scientific and the psychological advances of our time. It is also difficult not to see its suitability to the unfolding of pluralistic societies, of pluralistic orders within them, and of a pluralistic world society as symbolized by the startling increase in independent political centers and agents. One may suspect that the development in the direction of an effective One World in political and economic, but also social and intellectual, structures may be accompanied by a regression of this propensity toward the acceptance of ideally equivalent multiplicities of truth.

I must confess that I envisage this probability with considerable discomfort even if the repression of sprouting diversities which will necessarily go with it may revive that sense of evil whose dulling I cannot but deplore as one of the more conspicuous defects and deficiencies of our day. For without an adequate concept of evil an adequate concept of power cannot arise, nor can an adequate concept of this power's necessary applications.

Unity has been man's proudest dream from of old, but diversity, by and large, his greatest boon. Perhaps not fully conscious of the familiar irony of dialectics, we are striving for that effective unification of mankind which appears probably

(1) J. Bousquet, *Les Thèmes du rêve dans la littérature romantique* (Paris, 1964), p. 397.

correctly as the only safeguard against the kind of conflicts that feed the existentialists' sense of the absurd—but this unification, be it even freely agreed upon, we know will not be maintained without an elimination of individual initiatives, a strictness of controls, an apotheosis of order which as persons we should be unable to bear and as a civilization unable to survive. The prognosis gives a foretaste of the experience. However much it may profit our understanding of evil let us hope we will not live to see our victory.

G. E. von GRUNEBAUM
(Los Angeles)

LA SCIENCE DANS LE MONDE DE L'ISLAM APRÈS LA CHUTE DU CALIFAT

Dans un article publié en 1950 (1), j'ai exposé les résultats d'une recherche concernant de prime abord un problème linguistique, à savoir l'identification de sept instruments astronomiques apportés en 1267 à la cour impériale de Pékin-Khānbalig par un certain Cha-ma-lu-ting (ou bien Djamāl al-Dīn), les noms desquels se trouvent conservés en transcription chinoise dans le *Yüan-shih*, c'est-à-dire les annales de la dynastie mongole des Yüan. Il s'agit d'une sphère armillaire, d'une règle parallactique, de deux espèces de cadrans solaires, de deux globes, un céleste et un terrestre, enfin — on n'aura pas de peine à le deviner — d'un astrolabe.

Laissant de côté l'aspect linguistique, qui offre une multitude de détails intéressants, on ne méconnaîtra pas l'importance et la portée *historiques* de ce récit, qui témoigne du grand intérêt que le premier empereur des Yüan, Kubilai, manifestait pour la science des pays récemment subjugués par son frère Hūlāgū, premier prince sur le trône des Īl-Khāns. Car, comme j'ai été à même de le démontrer, tous les instruments mentionnés ici figurent sous les mêmes noms dans la liste des appareils et instruments de l'observatoire de Marāgha, composée par l'astro-

(1) « The Astronomical Instruments of Cha-ma-lu-ting, their Identification, and their Relations to the Instruments of the Observatory of Marāgha », dans *Isis*, 41, 1950 ; réimprimé dans W. Hartner, *Oriens-Occidens*, Hildesheim 1968, pp. 215-226.

nome persan Mu'ayyad al-Dīn al-'Urḍī (1), où ils occupent une place prééminente. Parmi eux, je signale avant tout le cadran solaire indiquant les heures *égales*, innovation très importante inventée et décrite pour la première fois par Abū 'Alī al-Ḥasan al-Marrākushī (2) vers 1250, et dont la connaissance a été ainsi transmise du Maghrib en Extrême-Orient en moins de vingt ans.

En ce qui concerne l'identité de Cha-ma-lu-ting, j'ai démontré qu'il s'agit probablement d'un certain Djamāl al-Dīn Moḥammad b. Ẓāhir al-Zaydī al-Bukhārī, autrement inconnu, à qui Hūlāgū avait proposé d'entreprendre la construction d'un nouvel observatoire, mais qui, selon al-'Urḍī, « avait eu la modestie d'avouer son incapacité ». On sait que la tâche — et en effet quelle tâche énorme ! — fut enfin confiée, au bout d'un an après la conquête de Baghdād, au plus grand savant de son temps, l'incomparable maître Naṣīr al-Dīn de Ṭūs. Ici j'ajoute entre parenthèses qu'on ne comprend guère que Hūlagū ait envisagé d'abord un personnage sans renommée et sans qualification pour effectuer son grand projet, alors qu'il avait été, déjà avant son avènement au trône, en contact avec Naṣīr al-Dīn et qu'il avait ainsi sans doute, et probablement à maintes reprises, eu l'occasion de s'assurer personnellement de son génie. Quoi qu'il en soit, Marāgha devint en peu d'années le nouveau et incontesté centre astronomique du monde de l'Islam, ou disons plutôt du monde entier, où un groupe de savants de tout premier ordre collaborait, sous la direction de Naṣīr al-Dīn, à perfectionner les méthodes d'observation et à soumettre à une analyse critique la théorie ptoléméenne et ses fondements pratiques et philosophiques (3).

Quant à la Chine, on est surpris d'y constater pendant une période d'à peu près cinquante ans une floraison analogue,

(1) B.N., Ms. ar. 2544, 10, fol. 60b-79a. Trad. française dans A. Jourdain, « Mém. sur les instruments employés à l'observatoire de Méragah » (*Mag. encyclopédique ou Journal des Sciences*, T. VI, Paris 1809, pp. 43-101) ; v. aussi H. J. Seemann, « Die Instrumente der Sternwarte zu Marâgha nach den Mitteilungen von al 'Urdî » (*Sitzungsberichte d. Physik.-medizin. Sozietät zu Erlangen*, T. 60, 1928, pp. 15-126).

(2) V. J. J. Sédillot, *Traité des instruments astronomiques des arabes composé au treizième siècle par Aboul Hhassan Ali de Maroc* (T. I-II, Paris 1834-35 ; suppl. 1844).

(3) Je signale avant tout la théorie nouvelle du mouvement lunaire avancée par Naṣīr al-Dīn, dont je traiterai dans la suite.

succédant à une époque de décadence qui avait duré plusieurs siècles. Au risque de me trouver en désaccord avec l'un ou l'autre de mes collègues, j'ose soutenir qu'il ne peut guère être question ici d'une coïncidence accidentelle. En effet, cette floraison de l'astronomie chinoise, qui est marquée avant tout par le nom de K'uo Shou-ching, génie assurément comparable à celui de son grand contemporain musulman, semble avoir été du moins stimulée par ce premier contact qu'avait établi la mission de Cha-ma-lu-ting. Sans entrer dans les détails, je signale ici les instruments gigantesques, connus des musulmans depuis des siècles et particulièrement caractéristiques pour Marāgha, sur la construction desquels se concentre désormais l'intérêt pratique de K'uo Shou-ching et de son équipe : outre les sphères armillaires et les globes de dimensions excessives, je rappelle dans ce contexte la « tour d'observation » construite à Kao-ch'eng (l'ancien Yang-ch'eng) et destinée à servir de gnomon, 40 aunes de haut et munie d'un dispositif spécial pour observer l'ombre solaire avec la plus grande exactitude possible ; en y regardant de plus près, on reconnaît que le principe de ce mécanisme ingénieux est celui de la chambre obscure, inventée deux siècles et demi plus tôt par Ibn al-Haytham, et de toute probabilité inconnue jusque-là en Chine (1). Quant aux buts que visaient ces instruments excessivement grands, je me borne à mentionner le plus important, à savoir la détermination précise de l'angle que forme le plan de l'écliptique, c.-à-d. de l'orbite solaire, avec celui de l'équateur. Cet angle, dit « obliquité de l'écliptique » qu'on avait mesuré à maintes reprises depuis l'antiquité, en Chine aussi bien que dans l'ouest, semblait être soumis à une diminution constante, mais jusque-là la précision de mesurage n'avait pas suffi à exclure la possibilité que l'effet observé, qui ne s'élevait qu'à peu de minutes d'arc, ne fût attribuable à des erreurs

(1) Pour une documentation complète, v. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, T. III, p. 294 sqq. Selon Needham (p. 299), le principe de la chambre obscure « had been familiar to Chinese scientists at least three centuries earlier, and indeed the camera obscura may have passed from them to the Arabs ». Par contre, M. Schramm, *Ibn al-Haythams Weg zur Physik*, Wiesbaden 1963, p. 202 sqq., a prouvé irréfutablement que Ibn al-Haytham est arrivé à sa grande découverte par des expériences systématiques.

de mesurage. L'intérêt pour ce problème subtil s'étant alors renouvelé simultanément, on constate de part et d'autre une reprise des observations avec des méthodes raffinées, dont les résultats, en Occident, encouragèrent le grand astronome Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, élève de Naṣīr al-Dīn et précisément du même âge que K'uo Shou-ching, à composer une étude approfondie sur ce problème fondamental. Cette étude, dont je compte parler plus en détail dans un autre contexte, est d'autant plus importante qu'elle anticipe en grande partie les considérations que Copernic, deux siècles et demi plus tard, a vouées à ce sujet, ainsi que les constructions géométriques qu'il a conçues pour représenter un phénomène qui, en vérité, est moins complexe que les observations, en partie très douteuses, ne lui avaient fait croire. Du reste, il partageait ses erreurs avec son prédécesseur musulman ; et une quantité de détails caractéristiques démontre que l'accord entre les deux ne peut pas être accidentel, quoique nous ne soyons pas encore à même d'indiquer les voies par lesquelles ces connaissances avaient été transmises. Mais en tout cas, on voit aujourd'hui avec assez de clarté que l'assertion de la grande originalité de Copernic n'est qu'un conte de fée, ce qui — je m'empresse de le dire — ne devrait naturellement pas nous induire à le regarder comme un plagiaire pur et simple, attitude très à la mode, avant tout chez ceux qui ne se rangent pas parmi les meilleurs connaisseurs de son temps et de son œuvre. En outre je trouve bon de souligner sous ce rapport que la notion de l'originalité, telle que nous la concevons aujourd'hui, n'est applicable qu'avec beaucoup de circonspection aux savants médiévaux, lesquels, dans la plupart des cas, semblent s'abstenir expressément de souligner l'indépendance de leur pensée. Bien sûr, du moins dans le monde de l'Islam, il y a des exceptions significatives à cette règle, et je ne manquerai pas d'en donner des exemples tirés des écrits d'auteurs islamiques, tandis que l'astronomie de la Renaissance en son entier porte l'empreinte d'une très étroite dépendance des maîtres arabes, de façon que la question de l'originalité n'entre que rarement dans nos considérations. Cela s'applique à George Purbach aussi bien qu'à son grand disciple Jean Müller, dit Regiomontanus, dont le mérite principal est d'avoir compris à fond et présenté d'une manière

correcte et intelligible les théories des anciens et de leurs interprètes orientaux.

Cependant passons mainteant des généralités aux détails. Ici, ma matière me contraignant à recourir de temps à autre à des démonstrations mathématiques, je m'excuse d'avance pour le cas où je ne réussirais pas à garder le sentier bien étroit entre la simplification illicite et ce genre de présentation savante qui fait naître chez les lecteurs appartenant au groupe des ἀγεωμέτρητοι la triste conviction que tout effort pour suivre les arguments et conclusions de l'auteur sera vain.

Je commence par traiter d'un chapitre — il s'agit du onzième *faṣl* — de la *Tadhkira fī 'ilm al-hay'a* composée par Naṣīr al-Dīn. Je ne puis me vanter d'être le premier à m'occuper de son contenu, car, déjà en 1893, Carra de Vaux en a publié une traduction excellente, qui témoigne de sa connaissance approfondie des théories ptoléméennes et en partie aussi des modifications qu'elles ont subies dans le courant d'un millénaire. Cette traduction, précédée d'une savante introduction, n'a pas été suffisamment cachée dans les *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne* (1) de Paul Tannery pour ne pas attirer l'attention de l'astronome danois Johan Ludvig Dreyer, qui l'a trouvée assez importante pour en incorporer un abrégé, avec une figure tirée du traité de Carra de Vaux, dans son *Histoire des systèmes planétaires de Thalès à Kepler* (2). C'est là que je l'ai trouvée et que je me suis heurté à la difficulté d'en saisir le sens exact, partageant sans doute ce manque de compréhension avec bien d'autres. Recourant à la traduction de Carra de Vaux ainsi qu'à son interprétation du texte, j'ai dû constater que ce savant, en tentant de corriger une figure géométrique évidemment fausse, telle que l'offre le manuscrit arabe de la Bibliothèque Nationale, s'était approché de la vérité à une distance minime, mais quand même sans la reconnaître à fond. S'il avait pénétré jusqu'au noyau du problème, il aurait sans doute du moins ajouté à son jugement

(1) Paris 1893, App. VI : « Les sphères célestes selon Nasîr Eddîn Attûsî », pp. 337-61.

(2) *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge 1906 ; réimprimé dans *Dover Publications* sous le titre *A History of Astronomy from Thales to Kepler*.

bien sévère de l'astronomie musulmane un mot d'approbation concernant la maîtrise extraordinaire avec laquelle Naṣīr al-Dīn arrive à une solution équivalente à la ptoléméenne, mais tout à fait différente au point de vue mathématique. Car nous avons affaire ici — pour la première fois, que je sache — au problème consistant à substituer à une courbe donnée une autre, essentiellement différente et beaucoup plus simple, laquelle représente les phénomènes observés avec la même précision, et dont les différences maxima avec la courbe donnée soient exactement définissables.

Voici le texte du passage de Carra de Vaux auquel j'ai fait allusion ici :

« Le chapitre dont nous allons donner la traduction suffira peut-être à faire sentir ce que la science musulmane avait de faiblesse, de mesquinerie, quand elle voulait être originale. N.-E. Attûsî est un des hommes qui l'ont le plus illustrée ; théologien, philosophe, géomètre d'une valeur réelle, il aurait dû, semble-t-il, apercevoir quelques absurdités du système de Ptolémée, à la faveur de la spéculation pure ou de la géométrie appliquée à des observations simples telles que celles des diamètres apparents ; on voudrait qu'il eût comblé quelques lacunes de ce système, afin de faire porter fruit aux largesses qu'un khalife comme Almamûn, ou qu'un prince mongol comme Hûlagû, aimaient à prodiguer aux astronomes. Mais, tout au contraire, sa pensée est entièrement concentrée sur le principe pythagoricien de la perfection des mouvements célestes. Il lui a déplu, par exemple, que, dans Ptolémée, plusieurs inégalités de la lune ou des planètes fussent expliquées par des déviations des diamètres des épicycles. Ces mouvements lui ont paru très imparfaits, et il s'efforce de leur substituer des mouvements sphériques. La portée de ce chapitre n'est donc pas très grande ; il mérite néanmoins d'être lu à titre de curiosité. »

Examinons maintenant, laissant de côté l'aspect méconnu par Carra de Vaux, si cette critique presque anéantissante nous semble toujours soutenable. Ici, pour pouvoir se former une opinion, il sera de rigueur de faire quelques remarques préalables. Puisqu'il s'agit du onzième chapitre d'un traité, il sera utile évidemment de se rendre compte du contenu des dix précédents. Ils offrent, comme tous les autres livres d'astronomie, une exposition, magistrale et parfaitement lucide, des théories de l'Almageste et de leurs fondements philosophiques. Parmi ces derniers, je signale avant tout le postulat que tous les mouvements célestes sont strictement circulaires, ce qui est une conséquence nécessaire de la définition aristotélicienne du cinquième élément, l'éther, auquel appartient, contrairement aux quatre éléments

terrestres, le mouvement circulaire comme qualité essentielle. Or la circularité du mouvement n'est directement observable que dans le cas des étoiles fixes et approximativement aussi dans celui du soleil, tandis que tous les autres corps célestes, à savoir les cinq planètes et la lune, décrivent des courbes bien compliquées, caractérisées par leurs stations et rétrogradations ainsi que, avant tout dans le cas de la lune, par une grande irrégularité dans la vélocité de leur révolution. C'est pourquoi les modèles inventés dans l'antiquité, celui d'Eudoxe-Aristote aussi bien que celui d'Apollonius-Ptolémée, se fondent sur la conception de deux ou plusieurs mouvements circulaires superposés, de manière que l'orbite planétaire, telle qu'elle se présente aux yeux de l'observateur, soit représentée par leur résultante. On comprendra que cela pose un problème excessivement difficile à résoudre, en présence du fait qu'aucun des paramètres, sur lesquels se basent les modèles, n'est directement observable. Évidemment, la solution théorique et numérique du problème et l'établissement d'un système homogène, tel que nous l'offre l'Almageste, représente, en dépit de maintes imperfections inévitables, un des accomplissements les plus admirables de l'histoire, en d'autres termes un véritable triomphe de la science antique.

Cependant, une analyse raffinée des données a fait reconnaître déjà à Hipparque, et ensuite avec plus de clarté à Ptolémée, que le « dogme » de la circularité n'était soutenable qu'avec certaines modifications. Déjà dans le cas du soleil, qui est le moins complexe, l'inégalité de la durée des 4 saisons avait contraint Hipparque à postuler un cercle *excentrique*, c.-à-d. une orbite circulaire dont le centre, au lieu de coïncider avec celui de la terre, se trouve à une certaine distance de celui-ci, dans une direction exactement définissable. Il en résulte que la distance de la terre au soleil varie constamment et qu'il y a un point où elle atteint son maximum : l'*apogée*, et un autre, diamétralement opposé : le *périgée*, lequel marque son minimum. Comme Apollonius l'avait déjà démontré, la conception d'un cercle *concentrique*, dans la périphérie duquel se meut un point fictif, à son tour centre d'un petit cercle, l'épicycle, qui fait tourner le soleil dans sa périphérie en sens inverse, équivaut mathématiquement à

l'hypothèse excentrique et qu'il est ainsi toujours possible de substituer l'une à l'autre.

Pour représenter le mouvement beaucoup plus irrégulier des planètes, Ptolémée a recouru à un expédient génial, à savoir la combinaison de l'hypothèse excentrique avec celle des épicycles : Il emploie un déférent excentrique, dans lequel se meut le centre de l'épicycle, et autour de ce centre, comme dans le cas du soleil, tourne le corps planétaire, mais maintenant en sens *direct*, c'est-à-dire dans le sens de la révolution du centre de l'épicycle. Mais hélas ! les résultats obtenus ainsi ne suffisent pas encore pour représenter d'une manière satisfaisante les positions planétaires observées. Ce fut seulement en abandonnant l'idée de l'*uniformité* du mouvement circulaire et en introduisant un nouveau point fictif, le *punctum aequans*, comme centre du mouvement *uniforme* que Ptolémée réussit à faire disparaître ce désaccord. Dès lors, ce point, dont l'existence paraît strictement contraire aux postulats aristotéliciens et dont la vraie nature ne se révéla qu'après la grande découverte de Kepler, a joué un rôle décisif dans l'astronomie planétaire. Comme on le comprendra aisément, il a résisté à tout effort de le supprimer. En particulier, sa prétendue abolition par Copernic se range aussi parmi les contes de fée, dont abondent nos livres d'histoire.

En somme, l'hypothèse planétaire ptoléméenne se caractérise de la manière suivante : le déférent ou, dans le cas du soleil, l'orbite même a un axe, appelé « ligne des apsides », différent pour chacune des planètes, et passant par les cinq points suivants, énumérés selon l'ordre naturel de leur succession : l'apogée, le punctum aequans, le centre du mouvement, le centre de la terre et le périgée. Évidemment c'est à l'apogée, à partir duquel on compte l'angle appelé « anomalie », que la vitesse du mouvement atteint son minimum et au périgée qu'elle passe par son maximum. Enfin, toutes les planètes, mais non le soleil, parcourent leurs épicyles en la période correspondant à leurs révolutions synodiques, définissables par exemple par le temps s'écoulant entre deux conjonctions consécutives avec le soleil ou bien entre deux autres phénomènes analogues.

Seuls Mercure et la lune exigent des modèles encore plus compliqués. Laissant de côté Mercure, je vais ébaucher aussi

brièvement que possible le modèle lunaire, car c'est à la lune que se réfère le chapitre nasīrien.

D'abord deux définitions : au cours d'un mois lunaire (d'une durée moyenne d'un peu plus de 29 ½ jours), selon lequel se comptent par exemple les mois du calendrier musulman ou juif, la lune fait une révolution complète par rapport au soleil. La distance angulaire entre les deux luminaires s'appelle « élongation » ; elle est de 0° dans les néoménies, de 90° au premier quartier, de 180° quand la lune est dans son plein, et de 270° au dernier quartier. D'autre part, l'irrégularité principale ou « anomalie » du mouvement moyen lunaire a une période de 27,55 jours, ce qui veut dire que les vitesses maxima, minima ou moyennes se répètent au bout de ce laps de temps.

Si l'on attribue, comme Ptolémée commence par le faire, le mouvement en élongation au rayon d'un cercle ayant son centre dans la terre, et celui en anomalie à la révolution (rétrograde) de la lune même dans un épicycle, on constate qu'un tel modèle simple représente bien les positions longitudinales de la lune dans la vicinité des conjonctions et des oppositions (c'est-à-dire près du temps des néoménies et des pansélènes), mais qu'il s'en écarte en certaines occasions de plusieurs degrés, du temps du premier et du dernier quartier. Dans ces deux cas, le rayon de l'épicycle semble agrandi, ce qui se manifeste par la circonstance que les longitudes lunaires paraissent ou augmentées ou bien diminuées. C'est pourquoi Ptolémée a inventé un nouveau modèle, où il substitue au déférent concentrique et fixe un cercle excentrique et mobile, de telle façon que son centre décrit en la période synodique, mais en sens rétrograde, un petit cercle autour du centre de la terre. Ainsi, on le reconnaîtra sans difficulté, l'épicycle se rapproche de la terre dans les deux quartiers, ce qui causera son agrandissement apparent ; en choisissant convenablement les paramètres relatifs, Ptolémée réussit en effet à mettre son modèle amélioré en harmonie avec les phénomènes observés — abstraction faite d'une correction ultérieure, servant à tenir compte d'un phénomène dit « évection », dont je trouve bon de passer ici sous silence les détails.

Mais voici que surgit une question de très grande portée : dans quelle mesure de tels « modèles » sont-ils vrais au sens

philosophique ? Est-ce qu'ils prétendent représenter en vérité le mécanisme des mouvements célestes, ou leur fonction s'épuise-t-elle à servir le but de représenter un nombre aussi grand que possible des phénomènes observés ? Dans le cas du modèle lunaire amélioré, conçu avec un maximum de raffinement, l'aspect phoronomique semble parfaitement « sauvé », mais en y regardant de plus près, on découvre un défaut assez frappant pour mettre en doute le modèle tout entier. Car en appliquant à notre modèle les paramètres satisfaisant aux phénomènes de mouvement et représentant correctement les positions lunaires, on reconnaît aussitôt comme conséquence inévitable du rapprochement de l'épicycle du centre de la terre que le diamètre apparent du disque lunaire doit être soumis à de très grandes variations ; en effet, le rapport entre les distances extrêmes est tel que le diamètre de la lune au premier et au dernier quartier devrait apparaître presque deux fois plus grand que du temps des néoménies ou des pansélènes, chose absolument contraire à la vérité.

C'est contre cette incapacité de Naṣīr al-Dīn d'« apercevoir quelques absurdités du système de Ptolémée, à la faveur de la spéculation pure ou de la géométrie appliquée à des observations simples telles que celles des diamètres apparents », c'est contre elle, dis-je, que Carra de Vaux lance sa critique. Mais avec cela il méconnaît évidemment le fait que l'objectif que s'était proposé Naṣīr al-Dīn n'était sans doute pas de rectifier un défaut dont Ptolémée lui-même avait certainement conscience, d'autant plus qu'une solution vraiment satisfaisante devait être réservée au temps post-Newtonien. Car l'effort de Copernic de remédier à ce défaut en compliquant ultérieurement le modèle déjà assez complexe ne peut guère être regardé comme un progrès, comme un pas dans la direction de la « vérité ». A part cela — coïncidence bien étrange — ce fut un des disciples tardifs de Naṣīr al-Dīn, 'Alī b. Ibrāhīm b. al-Shāṭir, *muwaqqit* à la Mosquée des Omayyades de Damas, qui réussit un siècle plus tard à compléter et « corriger » le modèle ptoléméen d'exactement la même façon que le fit Copernic deux siècles après lui, en réduisant, à l'aide d'un second épicycle, la variation des diamètres à une valeur tolé-

rable (1). Réinvention ou emprunt ? Sans doute emprunt, disons-nous, toutefois sans savoir indiquer les voies par lesquelles ces détails très spéciaux ont été portés à la connaissance des astronomes occidentaux (2).

Passons maintenant au contenu de notre onzième *faṣl*, pour la compréhension duquel nous avons dû faire un si long détour. Ce à quoi Naṣīr al-Dīn aspire, c'est à présenter un modèle du mécanisme cinématique lunaire, lequel soit à la fois plus simple et — il faut ajouter « pour cette raison » — plus probable ou bien « plus près de la vérité » que le ptoléméen. Dans une proposition préliminaire *(muqaddima)*, il prouve qu'il est possible, contrairement à ce que semble nous apprendre l'expérience, de produire un mouvement rectiligne par la combinaison de deux mouvements circulaires, en faisant tourner un cercle ayant un rayon donné, dans lequel tourne, en sens opposé et avec la double vitesse, un cercle dont le rayon est la moitié du premier et qui touche à l'intérieur la périphérie du grand cercle ; partant du diamètre qui passe par le point de contact dans la positoin initiale, ce point du *petit* cercle se déplacera le long du diamètre du *grand* jusqu'à l'autre extrémité et retournera, au bout d'une révolution complète, au point de départ.

On voit qu'en employant cette proposition, il est possible de concevoir un modèle essentiellement différent et du moins apparemment plus en accord avec les postulats aristotéliciens, en tant qu'il renonce à la conception très artificielle d'un déférent mobile, dont le centre tourne autour du centre de la terre. Quant au traitement mathématique de ce nouveau modèle, Naṣīr al-Dīn y met en évidence une maîtrise vraiment extraordinaire. Carra de Vaux, je viens de le dire, se laissant tromper par une figure fautive, n'a pas pris au sérieux l'assertion du maître persan selon laquelle son modèle fournit des positions lunaires s'écartant des ptoléméennes de tout au plus un *sixième*

(1) V. Victor Roberts, « The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shāṭir », dans *Isis* 48 (1957), pp. 428-32.

(2) V. cependant mon article sur « Trepidation and Planetary Theories. Common Features in Late Islamic and Early Renaissance Astronomy », à paraître dans *Atti del 13° Convegno Volta: « Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze »*, Rome 1970.

de degré ou bien de 10 minutes d'arc. Il semble avoir cru plutôt que ce modèle ne se prêtait pas du tout à une interprétation précise, le regardant ainsi comme une tentative intéressante, mais quand même manquée. Par contre, comme je compte le démontrer dans un prochain article (1), le modèle naṣīrien est complètement reconstruisible ; et les différences en longitude avec le ptoléméen en résultant ne surpassent pas en effet les 8 minutes d'arc, ce qui est en parfait accord avec la valeur maxima de 10 minutes indiquée par Naṣīr al-Dīn. Puisque les méthodes à employer ici pour calculer cette différence maxima ne sont pas du tout triviales, on a une raison de plus d'admirer l'intuition géniale de ce grand maître.

J'ai déjà mis l'accent sur la circonstance qu'ici, pour la première fois dans l'histoire de la mathématique, que je sache, une courbe destinée à remplacer une autre plus compliquée est conçue, pour laquelle il est possible d'indiquer en n'importe quel point son écart de la courbe donnée. Quant à la caractérisation de cette courbe, Naṣīr dit qu'elle n'est pas un cercle, quoiqu'elle s'en approche de très près. Il est curieux que Copernic, en construisant une autre courbe presque circulaire, la caractérise en des termes pareils. Certes, je suis loin de prétendre que cela ne soit pas un accident pur et simple ; ce que semble indiquer l'expression analogue, c'est seulement que tous les deux manifestent une tendance remarquable à se rendre compte de la nature des courbes auxquelles ils ont affaire.

Si j'insiste sur ces « courbes », je ne le fais pas par hasard, mais pour de bonnes raisons. Il est vrai qu'elles sont mentionnées expressément et qu'elles jouent un grand rôle dans la mathématique et dans l'astronomie de la période classique, où, pour n'en donner qu'un seul exemple, Eudoxe a introduit sa célèbre « hippopède » dans son modèle planétaire, afin de tenir compte des stations et des rétrogradations. Mais, au plus tard du temps de Ptolémée, il est passé de mode de parler de leur existence dans le système astronomique ou de les analyser au point de vue géométrique. Bien sûr, toutes les résultantes de mouvements circulaires composés, nous l'avons vu, sont des courbes plus ou

(1) « Naṣīr al-Dīn al-Ṭusī's Lunar Theory », à paraître dans *Physis,* 1970.

moins compliquées, et personne ne pouvait se tromper sur ce fait ; mais on se bornait conséquemment à n'envisager que leurs composantes circulaires, et ce ne fut qu'au XIe siècle, en Espagne, qu'Azarquiel trouva utile, pour des raisons pratiques, de *tracer* sur son papier la courbe représentant le mouvement du centre de l'épicycle de Mercure. J'ai démontré dans un de mes articles que cette courbe ovale et presque elliptique est passée, par l'entremise des traductions réunies dans les *Libros del Saber*, aux astronomes de la Renaissance (on l'y retrouve pour la première fois dans les *Theoricae planetarum* de Purbach) et qu'elle a en effet incité Kepler à réfléchir à la possibilité de substituer aux cercles des courbes non circulaires (1). — Ainsi le cas de la courbe naṣīrienne représente un nouveau maillon dans notre chaîne, chacun desquels aurait pu servir à ébranler la confiance en la vérité du postulat du mouvement circulaire et des modèles fondés sur ce postulat. Cependant, une telle constatation semble inutile, pour ne pas dire dépourvue de sens. Car n'oublions pas que, d'une part, le système ptoléméen s'était montré tellement bien fondé que rien n'aurait justifié son abolition en faveur d'une conception nouvelle et non-éprouvée, de l'autre, que ce fut seulement à l'aide des observations de Tycho Brahé, dont la précision était cinq à dix fois plus grande que celle de ses prédécesseurs, que Kepler a enfin pu reconnaître l'impossibilité de représenter l'orbite de la planète Mars par un cercle parfait. C'est là que le mouvement elliptique a son origine. Kepler en fournit la preuve dans un cas spécial et, par une généralisation bien hardie, il arrive à formuler sa célèbre loi, mettant fin ainsi à une tradition apparemment inébranlable, laquelle avait dominé la pensée astronomique pendant deux millénaires.

Ce que je viens de dire ici suffira pour nous faire comprendre que l'historien des sciences fera bien de s'abstenir de tout jugement précipité et de se libérer tant bien que mal de ses préjugés. Nous modernes, disposant de connaissances dues à l'activité de générations de savants, et munis d'un sens critique

(1) V. W. Hartner, « The Mercury Horoscope of Marcantonio Michiel of Venice » (*Vistas in Astronomy*, éd. A. Beer, T. I, London and New York 1955) ; réimprimé dans *Oriens-Occidens*, pp. 440-95 ; v. en part. p. 463 sqq.

accru depuis des siècles, nous sommes accoutumés à regarder n'importe quoi du point de vue moderne, en nous demandant si, dans un cas pareil, nous aurions procédé ou réagi de la même manière que l'auteur du passé, dont le livre a suscité notre curiosité. Cependant il se montre souvent plus utile de faire de son mieux pour oublier ce qu'on nous a enseigné de science moderne depuis les jours de notre jeunesse et de tenter plutôt de nous mettre à la place de l'auteur, qui, se fondant sur une quantité de connaissances assez exactement définissable, s'est mis à résoudre son problème, en poursuivant ainsi un certain but que, dans la plupart des cas, nous sommes pareillement à même de définir. C'est exclusivement en prenant une telle attitude strictement historique que nous avons la possibilité d'apprécier les accomplissements et les progrès du passé et de reconnaître leurs valeurs intrinsèques. Et c'est seulement après cela qu'une comparaison avec les méthodes et les résultats modernes sera utile.

En ce qui concerne l'histoire des idées scientifiques et de leur transmission d'une culture à l'autre, seule une analyse fondée sur ce principe purement historique servira à nous fournir des résultats certains. Et, à mon avis, c'est avant tout cette question qui devrait nous passionner et sur laquelle nous devrions concentrer toute notre attention.

Nos livres de classe, il est vrai, aiment à présenter les accomplissements des grands du passé comme nés de leurs têtes comme Athéna de la tête de Zeus, mais, hélas ! combien elles sont rares, ces grandes idées conçues en effet spontanément ! En les analysant, on est presque toujours amené à constater que chacune d'entre elles a été ou précédée ou facilitée ou préparée par une autre ; et c'est pour cette raison qu'il me semble beaucoup plus intéressant de chercher à découvrir de tels vestiges effacés, propres à démontrer la continuité, que de noter ce qui se soustrait à notre compréhension. Tous les grands de l'histoire, l'un après l'autre, ont dû subir une déification douteuse, et c'est ainsi qu'on a voilé, parfois de propos délibéré, leurs vrais mérites et qu'on les a rabaissés après leur chute du piédestal historique. Ptolémée, auparavant maître incontesté de son art, est devenu, après son détrônement, le point de mire des railleries et sarcasmes même

des médiocres. Maintenant, il est de mode — je le répète — de caractériser Copernic comme un plagiaire dépourvu d'idées originales. Mais on oublie que Copernic, doué d'une modestie remarquable, n'a jamais prétendu être regardé comme un révolutionnaire. Au contraire, dans sa préface au *De revolutionibus*, il s'efforce plutôt de démontrer que les idées, sur lesquelles se fonde son nouveau système, ne sont pas du tout nouvelles, puisqu'elles se trouvent déjà exprimées à maintes reprises dans les écrits des anciens philosophes et astronomes. Toutefois, cette assertion ne concerne que les deux aspects du mouvement de la terre (l'un d'eux, parfaitement connu des musulmans, est toujours discuté dans leurs écrits astronomiques, mais toujours réfuté à la faveur des mêmes arguments qu'on trouve cités dans l'*Almageste*) ; mais elle ne se réfère pas aux *méthodes* employées — car sur l'origine de ses méthodes, il garde le silence.

Ici, il me semble utile de dire quelques mots à l'égard de ces deux aspects auxquels j'ai fait allusion. Copernic, en faisant revivre le système héliocentrique d'Aristarque, dont, pour des raisons inexplicables, il ne mentionne pas le nom, enseigne un double mouvement de la terre : sa rotation autour de son axe et sa révolution autour du soleil. C'est la question de la *rotation*, tout à fait triviale, qui est discutée et réfutée dans l'Almageste et chez les astronomes musulmans ; au contraire, la *révolution*, qui constitue l'élément décisif de l'héliocentrisme et à l'aide de laquelle Copernic explique le phénomène des stations et des rétrogradations, n'est jamais discutée dans la littérature astronomique du moyen âge. C'est pourquoi toutes les assertions, répétées périodiquement, que les musulmans — al-Bīrūnī, Naṣīr al-Dīn ou n'importe qui — aient discuté l'héliocentrisme sont erronées et devraient être écartées de nos livre d'histoire.

Aussi, à cet égard, Copernic n'a-t-il aucun prédécesseur dans le monde musulman. Mais quant à ses méthodes critiques et mathématiques, il se montre décidément dépendant des maîtres orientaux. Il ne me reste ainsi que d'en signaler brièvement les traits essentiels.

Dans son « Cadeau royal » *(al-tuḥfa al-shāhiyya fi 'l-hay'a)*, Quṭb al-Dīn de Shīrāz présente une analyse approfondie, marquée d'un sens critique vraiment remarquable, des observations

concernant la précession des équinoxes et l'obliquité de l'écliptique faites du temps d'Hipparque, de Ptolémée, d'al-Ma'mūn et d'un certain al-Ḥāzimī (regardé selon lui comme un des observateurs les plus distingués, mais dont l'identité nous échappe), pour les comparer ensuite avec les plus récentes, y comprises les siennes. Au point de vue de critique, cette étude est un chef-d'œuvre, qui ne le cède en rien aux meilleurs accomplissements d'al-Bīrūnī, d'Ibn al-Haytham ou d'Ibn Yūnus. Ici j'insiste avant tout sur son objectivité et son absence de préjugés, qui l'induisent à écarter par principe la confiance en la précision de valeurs numériques dérivées d'observations faites dans des conditions inconnues ou non vérifiables. Ainsi, connaissant les méthodes employées par al-Ḥāzimī (malheureusement inconnues de nous), il n'hésite pas à accepter ses résultats, tandis qu'il met en doute les observations faites du temps d'al-Ma'mūn, lesquelles ne paraissent pas s'accorder avec les valeurs obtenues par Ptolémée et les variations qu'elles avaient subies pendant un millénaire. Il discute en particulier la question de savoir si l'effet observé par les astronomes de Baghdād ne pourrait pas être dû à l'imperfection des instruments employés et, le cas échéant, quel genre de défaut aurait pu causer l'erreur.

En comparant l'analyse analogue qu'en fait Copernic dans le troisième livre de son *De Revolutionibus*, on ne se trompera pas sur son infériorité au point de vue méthodique. Cependant — j'y ai déjà fait allusion — les conclusions qu'en tirent les deux astronomes sont erronées l'une comme l'autre et marquent plutôt un pas en arrière qu'un progrès.

En fin de compte, jetons encore un coup d'œil sur les méthodes mathématiques, avant tout géométriques, distinguant la période si fertile envisagée ici. J'ai traité assez longuement du nouveau modèle lunaire dû au génie de Naṣīr al-Dīn, où la conception évidemment très artificielle d'un déférent mobile se trouve remplacée par celle d'un déférent fixe concentrique au centre de la terre. Moins d'un siècle après la mort du maître, Ibn al-Shāṭir de Damas (né en 1304, mort en 1375 ou 1379) composa sa *Nihāyat al-su'l*, où il présente tout un système nouveau des mouvements planétaires. Ce système se fonde entièrement sur le principe caractérisant le modèle lunaire naṣīrien. C'est grâce

à deux articles publiés en 1957 et 1959 par deux savants américains, Victor Roberts et E. S. Kennedy (1), qu'on a pris connaissance de cette théorie compréhensive et homogène, qui se retrouve avec presque tous ses détails caractéristiques dans Copernic — soit dans son *Commentariolus*, composé vers 1513, soit dans son ouvrage principal — à la seule exception, bien sûr, du point de vue héliocentrique qui est, mathématiquement, sans intérêt, mais qui est de la plus grande conséquence pour les idées concernant la fonction de la terre et de l'homme dans un univers beaucoup plus grand qu'on ne l'avait cru jusque-là. Car n'oublions pas — et voilà le point essentiel — que l'aspect héliocentrique a fourni pour la première fois un moyen permettant de *calculer* les distances des planètes au soleil et que, déjà pour Saturne, cette distance est le décuple de celle qu'on avait dérivée des spéculations dominant la pensée médiévale.

Willy HARTNER
(Francfort)

(1) E. S. Kennedy and Victor Roberts, « The Planetary Theory of Ibn al-Shāṭir », dans *Isis* 50 (1959), pp. 227-35 (v. aussi note 1, p. 145).

MYSTICISM AND THE LINGUISTIC PROBLEM OF EQUIVOCATION IN THE THOUGHT OF ʿAYN AL-QUḌĀT HAMADĀNĪ

ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī (1098-1131) stands out as a tragic figure in the history of Islamic thought. Like his great predecessor Manṣūr al-Ḥallāj (857-922) for whose *ana al-Ḥaqq* (« I am the Absolute ! ») he never concealed his unreserved admiration, ʿAyn al-Quḍāt provoked by his « free » thinking implacable envy and hatred in the minds of the conservative orthodox theologians and lawyers, and as a result was executed as a heretic in his native town, Hamadān, at the age of 33, with appalling cruelty by the hands of a Seljūqid vizier of Iraq. He was a mystic of profound spiritual experiences, and at the same time a thinker endowed with an unusually keen intellectual power of analysis. On the ground of this happy combination of mystical penetration and rational thinking, one can rightly regard him as a precursor of the long Iranian tradition of *Ḥikmat* philosophy to be inaugurated soon after his death by Suhrawardī (1153-1191) and Ibn ʿArabī (1165-1240). The present paper purports to analyze the very original semantic aspect of the thought of this philosophic genius who has been up to a short time ago unduly neglected by the orientalists (1).

(1) The study is based on three of his major works that have been edited and published in Tehran : (1) *Zubdat al-Ḥaqā'iq* (Arabic) ed. ʿAfīf ʿOseyrān, 1962; (2) *Tamhīdāt* (Persian) ed. ʿAfīf ʿOseyrān, 1962; (3) his « Epistles ». *Nāme-hā-ye*

The basic principle underlying the whole structure of Hamadānī's thought, reduced to the most elementary form, will be found to consist in making a sharp distinction between knowing the reality of a thing through an immediate personal experience of it and knowing something *about* the thing. To know about honey that it is sweet is one thing, to know by experience the sweetness of honey another. The same distinction between the two types of knowledge holds true at the higher level of religious life. Thus to know something *about* God is completely different from knowing Him by coming into direct contact with the divine order of things.

'Ayn al-Quḍāt noticed this difference himself through a personal, and we might say, existential experience. At first he was making a most extensive study of theological works. But the study of theology caused in his mind nothing but confusion, bewilderment and despair. A spiritual crisis came. He could only overcome it by the perusal of the works of Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111), to which he devoted four years. He did not meet personally Ghazālī, but under the latter's spiritual guidance he went to the extreme limits of intellectual power and almost went over them. Without being clearly conscious of the fact, he was gradually stepping into the supra-intellectual domain of Divine Mystery, when quite by chance he met the brother of Abū Ḥāmid the noted mystic master Aḥmad al-Ghazālī (d. circa 1126). It was under Aḥmad Ghazālī's personal guidance that he went definitely beyond the boundaries of rational thinking far into the divine world itself where human reason and its logical function are reduced to utter powerlessness (1).

Man's stepping into the divine world is for Hamadānī an event of decisive importance consisting in the realization of a new depth of consciousness in his interior. It implies man's

'Ayn al-Quḍāt-e Hamadānī (Persian), ed. 'Afīf 'Oseyrān and 'Alīnaqī Munzawī, 1969. It is my pleasant duty to add that in the course of preparing this paper I have profited much by valuable suggestions made by Professor Hermann Landolt of the Institute of Islamic Studies, McGill Uhiversity.

(1) This whole process of spiritual development is described with a beautiful touch of lyricism by 'Ayn al-Quḍāt himself in *Zubdah*, pp. 6-7.

existential transition to an entirely different plane of consciousness from that of sensation and rational thinking. Hamadānī calls this event the « opening of the eye of spiritual vision »(1) *(infitāḥ 'ayn al-baṣīrah)*, or «of the eye of gnostic cognition »(2) *('ayn al-ma'rifah)*. He refers to it also by saying: « a window is opened in your interior toward the domain of the supra-sensible order of things » *(rawzanah ilà 'ālam al-malakūt* (3). Sometimes it is described as the « appearance of light in the interior »(4) *(ẓuhūr nūr fī al-bāṭin)*. Ontologically, this subjective « light » lightens up what he calls the « domain beyond reason » *(al-ṭawr warā'a al-'aql)* (5).

Not that Hamadānī despises, or negates the value of, reason and rational thinking (6). But man, according to him, does not reach perfection unless he goes beyond the « domain of reason », after having gone to the utmost limits of his rational power, into the trans-rational dimension of things. The very structure of the whole world of Being, in his conception, is such that the last stage of the domain of empirical experiences is directly connected with the first stage of the « domain beyond reason » (7).

After these preliminary remarks, we are now in a position to discuss the nature of the specific problems raised by Hamadānī with regard to the semantic structure of human language. It goes without saying that the words and their combinations which are at our disposal are primarily so made that they might most conveniently and suitably be used for the purposes of daily communication. Our language is at its best when it is used to express and describe our experiences in the empirical world where the senses and reason fulfil their natural functions. But even in this dimension it often happens that we get embar-

(1) *Zubdah*, p. 7, and *passim*.
(2) *Ibid.*, p. 30.
(3) *Ibid.*, p. 58.
(4) *Ibid.*, p. 26.
(5) *Ibid.*, p. 27, and *passim*. It is one of the technical expressions that appear constantly in Hamadānī's writings. It is also called the « domain (that comes) after reason » *(al-ṭawr alladhī ba'da al-'aql)*.
(6) Cf. *ibid.*, p. 10.
(7) Cf. *ibid.*, p.35.

rassed by the realization that there is a wide gap between what we feel or know and what we can say. As Ludwig Wittgenstein remarked (1): If someone knows how many feet high Mont Blanc is and yet is not able to say it, we naturally are surprised; but not so if someone knows how a clarinet sounds and yet is not able to say it, for the knowledge of how a clarinet sounds is not a kind of thing which can properly be described by an ordinary combination of words at our disposal. And of course the situation grows far worse if, in addition to the empirical dimension of human experience, we recognize the authenticity of the supra-empirical dimension of spiritual or mystical awareness. The Sufi, when he wishes at all to express himself verbally or describe his personal visions, must of necessity be faced with all the linguistic problems that arise from the serious discrepancy between what he knows and what he can actually (2) say.

What, then, will be the effective means the Sufi can have recourse to in order to fill up this intrinsic deficiency of his linguistic apparatus? Or, is there at all any? Symbolism will perhaps be the first thing that one might think of. In fact many mystic poets—or even mystic philosophers—in all ages have created systems of symbols and taken refuge in them. But it is not symbolism that Hamadānī has recourse to. Instead, he proposes that one should in such cases use words in a multi-dimensional way which he designates as *tashābuh*, or « equivocation ». And in fact, according to him, the majority of the key-terms of religious philosophy in Islam must be interpreted by way of « equivocation ».

However, in order that we might be able to understand the full meaning of a word used in an « equivocal » way—not to speak of those cases in which we ourselves are using a word in such manner— we have to have cultivated in ourselves an extremely flexible and, as it were, mobile attitude with regard to the semantic connection between a word and the meaning which it is intended to indicate.

(1) *Philosophical Investigations*, 78, p. 36.
(2) *Zubdah*, pp. 88 (line 16-89.

The most serious hindrance in the way of our understanding or using words equivocally is the unduly great importance we ordinarily tend to attach to words in the word-meaning relationship. This tendency is shown in its crudest form in the infantile use of language (1). Children in fact cannot easily identify semantically the word *layth*, for example, with *asad* simply because these words happen to have two different external forms, although in Arabic both mean one and the same thing « lion ». But the grown-ups, too, often commit fundamentally the same kind of mistake, albeit in a bit more sophisticated form.

The attitude to place undue emphasis on words as distinguished from meanings is ultimately reducible to the fact that man naturally tends to believe that there is one-to-one correspondence between a word and its meaning. In Hamadānī's view, nothing can be farther from the truth. The world of meanings is something of an infinitely delicate, flexible and flowing nature. It has no such rigid stability as corresponds to the formal or material rigidity of words. This fact is easily observable even in our daily use of the most ordinary words, although normally it does not come up to the surface of clear consciousness.

Take, for example, the Persian word *nīm*, « half ». The exact meaning of the word varies in a delicate way according to whether or not quantity is made the point of reference. Let us say: The major work of Abū Ḥāmid al-Ghazālī consists of two parts; the one half *(nīm)* deals with external properties of the body while the other half *(nīm)* is concerned with the properties of the mind. In such a case, the word « half » does not mean the precise quantitative half of the book, because the division is here made not in terms of quantity. Similarly, the same sentence « Man is composed of two parts » *(Ādamī do chīz ast)* indicates two entirely different divisions if we mean thereby (1) « namely, head and body » and (2) « namely, mind and body » (2). The observation of this fact—which is by no means a difficult thing to do—simply indicates that there is an undeniable discrepancy

(1) *Epistle* No. LX, § 753, p. 452.
(2) *Epistle* No. LIII, § 677, p. 405.

between the world of words and the world of meanings. Unfortunately, however, this semantic discrepancy is not so obvious on levels of discourse higher than that of empirical experience.

Hamadānī, be it remarked at this point, does not believe that there is between a word and its meaning a strong, inner organic tie. Quite the contrary, the semantic tie between them is, in his view, something perfunctory, purely external, and in a certain sense, even unreal. For there is no equal distribution of weight between the two terms of the relationship. Only a very precarious sort of equilibrium is maintained between them. How can it be otherwise? The two, according to Hamadānī belong to different orders of being. The word belongs in the world of material and sensible things *(mulk)*, while the meaning properly is of the world of immateriality *(malakūt)*. Compared with the vast field of meaning that lies behind each word, the latter is nothing more than an insignificant, tiny point. The word is but a narrow gate through which the human mind steps into a boundless domain of meaning. Moreover, the meaning is something that has, so to speak, its own life. It has no fixity. Quite independently of the word which indicates it, the meaning develops as it were of its own accord with amazing flexibility in accordance with the degree of depth of man's experience and consciousness. The meaning with such characteristics is poured into the ready-made mould of a word. By simply observing from outside the word thus employed, one could hardly judge the width and depth of the meaning that is intended to be conveyed by it. This is particularly true when the meaning that has been poured into the mould of a word happens to be backed by a profound mystical experience. When the meaning is thus of a non-empirical nature, the use of a word in reference to it necessarily goes to the extremity of equivocation *(ghāyat al-łashābuh)* (1).

In such cases, in order to gain an exact insight into the meaning indicated, one has to take a very delicate attitude towards the indicating word. For one is here required to use the given word as a springboard by which to dive into the depth of the

(1) *Zubdah*, p. 4.

meaning. As long as one remains trying to understand the meaning *from* the word, one can never hope to obtain it. Rather at the very first and the slightest touch with the word, one must leave it there and go directly into the domain of meaning (1). But in order to understand the real significance of this idea, we must first elucidate the structure of equivocation according to what Hamadānī says about it.

« Equivocation » or « equivocality » *(tashābuh)* normally implies uncertainty, indetermination and ambiguousness in the use of a word. The ultimate source of these negative properties is polysemy, a semantic phenomenon in which a word happens to have in its basic structure a number of different meanings. If, for instance, the Arabic word *'ayn* is used without any clarifying context, or within an insufficiently clear context, one is said to be using the word equivocally. For *'ayn* can mean such widely divergent things as « eye », « spring » (source of water), « essence », « gold piece », « uterine brother », etc.

The kind of equivocation Hamadānī is thinking of is completely different from this type of polysemy. For the divergent meanings that are connected with a word like *'ayn* stand in one and the same dimension. It is, we might say, a case of horizontal polysemy, while what Hamadānī is concerned with may be characterized as vertical polysemy. The latter is the multi-dimensional structure of meaning based upon the multi-dimensional use of the word.

Thus the equivocation as conceived by Hamadānī refers to those cases in which one and the same word—or one and the same expression—happens to be used *significantly* and *at the same time* at two or more than two differents levels of discourse. There are conceivable many such levels of discourse, but Hamadānī is interested principally in two of them: [A] the level of rational thinking, and [B] the level of the « domain beyond reason » to which reference has earlier been made.

The level [A] is linguistically no other than a linear extension of the ordinary use of language in the daily, empirical dimension

(1) *Ibid.*, p. 58.

of human experience. In the particular context which is our immediate concern, the [A] level refers primarily to the linguistic expression of theological concepts and thinking. Just to give an example in a preliminary way, the theologians often speak of the « nearness » *(qurb)* and « remoteness » *(bu'd)* of man from God. Thus, for instance, those who do not believe in God are said to be « remote » from Him, while the believers are said to be « close » to, or « near » God. As such, it is a perfectly significant use of the words. The concepts of « nearness » and « remoteness » in this context are but the result of the theological elaboration of the « nearness » and « remoteness » respectively of the sensible things which we encounter in our daily empirical experiences. Consequently, these two concepts are at this level still understood basically in terms of the image or idea of spatial distance.

However, the same words, *qurb* and *bu'd*, can be, and are in fact often used by the mystics in describing the content of their peculiar intuitions, whether religious or metaphysical. In such a case, the words—according to the basic pattern of analysis which we have here adopted—are being used at the [B] level. The most important point to note concerning the [B] level, is that the meaning which is actualized at this stage can never be reached no matter how far one may extend the meaning that obtains at the [A] level. This comes from the fact that the meanings of all words at the [B] level are based on cognitive experiences that are of a radically different nature from what is experienced in the dimension of rational thinking, not to speak of in the dimension of daily life. For, as we have seen above, the meanings at the [B] level are perceived only by the « eye of spiritual vision » in the « domain beyond reason ». Thus, for example, *qurb* « nearness » at this level means for Hamadānī a certain supra-sensible relationship that obtains between all existents and the Source of existence, a very peculiar relationship, the structure of which will be analyzed in detail later on. Suffice it to say at this stage that « nearness » here means the relationship of absolute ontological equality which all things bear to God. Taking the word « distance » in an non-spatial sense, Hamadānī often speaks of all things standing at an absolutely equal distance from

God (1). Although Hamadānī himself does not explicitly analyze the meaning of « remoteness » at the [B] level, it is clear that, since there is no spatial reference in this domain, « remoteness » turns out to be exactly of the same meaning as « nearness », i.e. all things being at the same (non-spatial) « distance » from God.

Although, in this way, the same word « nearness » has two entirely different meanings, we should not commit the mistake of thinking that the meaning [A] and the meaning [B] have nothing to do with each other. The relation between the meaning [A] and the meaning [B] is not at all the same as the one which obtains between, say, « fountain », « eye », « gold », « essence » etc. as possible meanings of the word *'ayh*. For even at the [B] level, *qurb* does maen « nearness ». Only the « nearness » that is actualized in the supra-sensible dimension is of a totally different structure from the « nearness » in the sensible or rational dimension of experience. Otherwise expressed, the semantic content of « nearness » changes from spatial to non-spatial in accordance with the qualitative change that occurs in the human consciousness. But this change does not affect the fact that one and the same word is being used significantly and meaningfully at two different levels, [A] and [B].

The question is not : Which of the two meanings—[A] or [B]—is genuine and real? (or which is figurative and metaphorical?) For both are equally authentic and real, each in its peculiar dimension, because each is backed by an authentic experience. When I say, for example, « I see a flower », my *seeing* has on the empirical level an authentic meaning backed by an authentic sense experience. Likewise, when I say, « The whole is bigger than a part of it », my statement has an authentic meaning at the level of rational thinking (the [A] level). In the same way, when Manṣūr al-Ḥallāj says *ana al-Ḥaqq* « I am the Absolute » (2), his statement has an authentic meaning at the supra-sensible

(1) *Ibid.*, pp. 77-78.

(2) For an analysis of the famous Ḥallājian statement, see *Shakwà at-Gharīb* (ed. 'Afīf 'Oseyrān, 1962, Tehran), p. 36, p. 62 (Arberry's English translation: *A Sufi Martyr*, London, 1969, p. 36), and *Tamhīdāt*, § 84, p. 62; § 108, p. 77; § 104, p. 75.

and supra-rational level of experience (the [B] level). The only important point is that each of these three sentences must be understood strictly in terms of the dimension to which it properly belongs.

To have this kind of understanding, however, with regard to words and sentences belonging to the [B] level is extremely difficult, if not absolutely impossible. For *ana al-Ḥaqq* (of al-Ḥallāj), *Subḥānī* « Glory to Me » (of Bastāmī) and the like are all inspired utterances made by mystics of the highest spiritual calibre when they happen to be in an unusual state of consciousness—a state in which their rational power has broken down and in which they have been « annihilated in the illumination of the overpowering Light of eternity ». « Here there is no more the subject of knowledge left; the act of knowing itself has been annihilated; and everything has turned into the object of knowledge (which is properly speaking no longer the *object* of knowledge, since there is no *subject* to know it). It is in such a state that this remaining point discloses itself in the plain of pure and absolute Divinity *(jabarūt)*. Then what could Ḥusayn (al-Ḥallāj) say but *ana al-Ḥaqq!* What could Bāyazīd (Basṭāmī) say but *Subḥānī* » (1) It will be clear that in order that one might be able to understand the meaning of such utterances strictly in terms of the [B] level to which they belong, one has to have passed through the same kind of mystical experience.

Consequently, for those who have no direct experiential knowledge of the « domain beyond reason », the use of words at the [B] level—even if they theoretically admit the legitimacy of such use of words—must necessarily appear as figurative (2). Briefly stated, words used at the [B] level are for the majority of men metaphors. The word *nūr* « light », for instance, is for them simply a metaphor when God is called Light.

(1) *Tamhīdāt*, § 84, p. 62. Cf. *Epistle* XLII, § 560, p. 355, where the expression « the plain of *mulk* » (i.e. empiriral dimension) is used instead of « the plain of *jabarūt* ». Both expressions make good sense, because the mystical experience in question belongs to the dimension of *jabarūt*, but its *linguistic* expression is actualized only in the empirical wolrld.

(2) *Zubdah*, p. 24 (ll. 12-13).

For those who have direct access to the « domain beyond reason », however, it is rather the meaning at the [A] level (i.e. *nūr* in the sense of physical light) that is metaphorical. This because the dimension of [B] is precisely the place where reality is experienced in its original, absolute state. In this particular context the [A] use of language is metaphorical, while the [B] use is real (1).

As a typical example illustrating the semantic structure of language at the [A] and [B] level, we shall now take up the word *'ilm* « knowledge » as it appears in the phrase « God's knowledge », about which Hamadānī himself goes into considerable detail. As in the foregoing, let [A] represent the theological and [B] the supra-rational, or mystical level of understanding.

At the [A] level which is, as noted before, but a theological extension of the ordinary use of language, « God knows something » is naturally understood on the analogy of « Man knows something ». And within the confines of this understanding various theological problems are raised and discussed by the theologians under the title of the « divine Attributes », for the knowledge in this context is conceived as one of the Attributes of God.

Since the meaning of a word as understood at the [A] level is essentially and ultimately nothing other than a theoretic extension or elaboration of the empirical, pre-theological understanding of the same word, so *'ilm* « knowledge », too, is naturally understood on the analogy of what is usually understood by the word in ordinary daily circumstances. Now in the ordinary, empirical dimension, « knowledge » has a peculiar structure of its own based on a two-term relation between the subject (*'ālim* the « knower ») and the object (*ma'lūm* the « known »). And what is peculiar about this cognitive relationship consists in the fact that the subject is passive and the object active. That is to say, the subject of knowledge can play the role of a subject when and only when there is something to be known. The existence of the object precedes the existence of the subject *quâ* subject: (S←O) (2).

(1) *Ibid.*, pp. 21-22.
(2) *Epistle* XXI, § 270, pp. 176-177.

This peculiar structure of empirical knowledge is transferred consciously or unconsciously to the theological plane of thinking. Thus the theological proposition « God knows X » would be understood in the following sense: There is first X as a possible object of divine knowledge, and the God comes to know it as it really is. God does have an Attribute called « knowledge », but it can exercise its function only when there are proper objects to be known. The object, in short, acts upon, and determines, the subject. Hence the notorious *aporia* concerning God's knowledge of the particulars, i.e. the individual things and events of the empirical world.

This *aporia* arises when, on the assumption that « knowledge » at all levels of experience maintains the above-mentioned basic structure: (S←O), we ask the theological question whether God knows the particulars. If we say Yes, we would thereby be implying that God's knowledge is something contingent. For the empirical world is by nature a domain of contingency. All things are there constantly changing. No particular thing remains exactly the same for two units of time. If God's knowledge is to pursue the particular things as they go on changing from moment to moment, it must also go on changing from moment to moment. Moreover, in this world new things incessantly come into being, and new states of affairs are constantly occurring. According as God becomes aware of them, new cognitive states would have to occur constantly in His mind. But to admit this would be nothing other than admitting the contingency of God's knowledge (1).

If, in order to escape this difficulty, we say No, we would simply be saying that God is ignorant of certain things. Where then would be the omniscience of God? Curiously enough, this statement of God's ignorance, namely the proposition: « The knowledge of the Eternal does not comprehend the particulars of the (empirical) world » *('ilm-e azal be-juz'īyāt-e 'ālam muḥīt nīst)* (2) was precisely one of the statements for the sake of which Hamadānī was accused of heresy and unbelief.

(1) *Zubdah*, p. 22, p. 25.
(2) *Epistle* VIII, § 219, p. 150.

According to Hamadānī, the above *aporia* itself arises simply because the theologians understand the meaning of « knowledge » on the analogy of what is meant by the same word in the empirical dimension of experience. This way of understanding appears as something quite natural in the light of what we have said earlier about the semantic structure of the [A] level ; namely, that the use of language at this level is but a theological extension of the empirical use of language. The theologians are after all people who cannot break the magic spell of ordinary language.

In order, however, to grasp the read semantic structure of God's knowledge, one will have to push one's analysis further beyond the confines of ordinary rational thinking into the intermediary region (1) lying between the [A] level and [B] level. More concretely stated, one will have to have recourse to a peculiar type of thinking which is at once rational reasoning and metaphysical intuition. This will be done in the following way.

A distinction must be made, first of all, between two kinds of knowledge: (1) knowledge which presupposes, and is derived from, the existence of the object to be known, and (2) knowledge which is presupposed by, and from which is derived, the very existence of the object known. Hamadānī explains this distinction by an example taken from the domain of daily experience. « My knowledge about this epistle (which I am now sending to you) had been there in my mind before I actually began writing it. And this knowledge of mine was the cause of the existence of this epistle. If it were not for this knowledge, the epistle would not have come into being. Your knowledge of my epistle, on the contrary, is actualized only after the existence of my epistle. In this case it is my epistle that is the cause of the existence of your knowledge » (2). The relation between

(1) 'Ayn al-Quḍāt himself does not speak of the « intermediary region » between [A] and [B]. Theoretically he seems to be content with his distinction between the two levels of discourse, so that according to his own description the analysis here in question would seem to be made still within the confines of theological thinking. But for the sake of clarity we had better, I think, consider it as something going beyond the [A] dimension.

(2) *Epistle* VIII, § 220, pp. 150-151.

God's knowledge and the particulars must be understood as of the same structure as the relation which holds in this example between « my knowledge » and « this epistle of mine ».

Thus through the basic distinction made between the two kinds of knowledge, Hamadānī's thought approaches the metaphysical dimension of things. He concludes: « The knowledge of the Eternal is the very Source of existence *(yanbū'-e wujūd)*. All existents, whether of the empirical world or of the supra-empirical world, are to the infinite width of God's eternal knowledge just as one single letter (of one single word) appearing in this epistle is to the width of my knowledge and ability » (1).

From this conclusion to the highest level of discourse (level [B]) it is only a matter of one further step. But on the other hand there is also noticeable a remarkable difference between the [B] level and the preceding levels, whether [A] or the intermediary. For even at the intermediary stage which has just been described and which is evidently very much of a metaphysical or ontological nature, the word « knowledge » still retains something of an epistemological connotation. There is, in other words, in the use of the term « knowledge » still some reference, no matter how slight it may be, to the ordinary mental activity of man by which he perceives and knows objective things. As used at the [B] level, on the contrary, « knowledge » carries absolutely no epistemological connotation. Its meaning is purely metaphysical. For God's « knowledge » here means God's *ma'īyah* (lit. « with-ness » or the absolute non-separation of God from all things), and consequently the equidistance of all things from their ultimate ontological Source. This is an interesting point which needs to be elucidated in some detail, because Hamadānī himself declares that it is his original idea and that nobody has ever expressed such a view on this problem (2).

It is a matter of common experience, he begins to argue, that we constantly find things in the empirical world standing in priority-posteriority relationship to each other. The appear-

(1) *Epistle* XIX, § 251, p. 166.
(2) *Epistle* III, § 22, p. 20.

ance of the sunbeams, for example, comes after the rise of the sun, the latter being the cause of the former. Likewise, the movement of the pen with which I am now writing these words follows the movement of my hand, which again follows the existence of myself as the writer.

The structure of the events of this kind, however, will appear in a completely different light when looked at from the point of view of the divine dimension. For in this perspective, both the sun and its beams are found to be standing at an equal distance from the Absolute. In a similar way, (1) the pen which is an instrument by which I am writing, (2) the letters written by me and (3) the writer (i.e. myself) stand on one single plane and at equal distance from the Absolute. All this because we are now in a metaphysical region where there is no temporal succession (*ṭūl*, lit. « length », vertical order), between things. All things are here contemplated co-existing in a limitless, a-temporal expanse (*'arḍ*, lit. « breadth », horizontal order) of existénce.

Hamadānī criticizes Ibn Sīnā by saying that the latter has confused the empirical dimension with the divine dimension when he has established his proof of the existence of God on the causal connections between things. A thing *A*, in order to exist, must have something else, *B*, as its cause; *B* in its turn must have its own cause *C*; *C* must have *D*, etc.... And at the very extremity of the whole series of causes, A- - - B- - - C- - - D- - -..., Ibn Sīnā believes to have found the Cause of all causes, God the Absolute.

According to Hamadānī this view is completely wrong. He points out the crucial weakness of Ibn Sīnā's argument in the following way (1). « There are in this epistle of mine, for example, ten thousand letters. Each letter comes into being (i.e. is written) after another letter. And the second line comes after the first line; the third line after the second; the fourth after the third. Now suppose someone says: The tenth line comes into being from the ninenth; the nineth from the eighth; the eighth from the seventh, etc., and finally the third from the second, the

(1) *Ibid.*, § 23, p. 21.

second from the first. Suppose further that at this point he says: The first line itself has come into being from the will and ability (to write) of the writer. This person evidently is taking a wrong wiew of the matter, because he is seeking the position of the writer in the vertical (i.e. temporal) evolvement of the epistle, instead of in the horizontal (i.e. a-temporal) expanse of it. Such a person will no doubt consider the distance of the first and the second line from the will of the writer much shorter than the distance of the eighth, nineth, or tenth line from his wil to write ».

We have only to apply this kind of thinking to the above-mentioned argument of Ibn Sīnā to realize that the mistake committed by him consists precisely in that he is (unconsciously) representing God as something temporal *(zamānī)*. « If he had been in possession of a pure, uncontaminated view, he would have seen no distance between God and any contingent thing; he would have recognized the existential equidistance of all things from Him. For the Absolute absolutely transcends time. Witness how all the letters that are written on this sheet of paper stand at an equal distance from the writer, if they are considered from the viewpoint of the a-temporal existential expanse, not from that of temporal succession » (1).

This existential equidistance of all things from God is the semantic structure of the word *'ilm* "knowledge" as it is used at the [B] level of discourse in reference to the divine Attribute which is indicated by the same word. There still remains one more point to mention concerning the structure of " with-ness " (God is *with* all things). It will be obvious that " with-ness " implies the existence of a certain relation between the Absolute and the empirical things. But it is a very peculiar kind of relation. The peculiarity consists in the fact that this relation has actuality only when looked at from the side of the Absolute, but not from the side of the things. For the things in the empirical world are in themselves sheer " nothing ", having no reality of their own. The reality or existence that they seem to

(1) *Ibid.*

have is derived from the very relation into which they enter by the activity of the Absolute. (1)

Thus in terms of our ordinary use of the word " relation " *(nisbah)*, the relation which we are now taking about is no relation at all. How could there be any relation when one of the terms of relation is " nothing "? This is precisely what is meant by Hamadānī when he says: " Everything that exists in this world has a relation to the width of the eternal Knowledge, but this relation is so to speak the relation which a ' nothing ' *(lā-shay')* bears to a thing which is infinite " (2). But to say so is tantamount to saying that " no existent thing has any relation whatsoever to the width of the eternal Knowledge ". (3) Therefore, we can rightly say: God is *with* the things, but we cannot reverse the order and say: The things are with God. (4) For there is absolutely nothing in the world that could stand face to face with God. It is God that turns His Face *(wajh)* to all things (5), and that is the real meaning of the statement that God knows all things, The things themselves have no face to turn toward God.

Since, however, it is impossible in normal circumstances to think of, or to represent, a two-term relation with " nothing " as one of its terms, we tend to imagine "nothing " as " something " and posit between the two terms a bi-lateral relationship *(A←→B)*. Thus we often speak of the things standing in front of God, turning their faces toward Him *(muqābalah)*. (6)

But, on the other hand, it is also true that the things do possess a certain kind of reality which is derived from God's turning His Face toward them. In this sense there *is* a bi-lateral relationship between the things and God. And in this perspective, each of the existents in the world is " existent " *(mawjūd)* and " non-existent " *(ma'dūm)* at one and the same

(1) In the terminology of the later theosophers, this kind of relation is called « illuminative relation » *(iḍāfah ishrāqīyah)*.

(2) *Zubdah*, p. 21 (ll. 17-18).

(3) *Ibid.*, p. 25 (ll. 15-16).

(4) *Ibid.*, pp. 62-63, p. 76.

(5) *Ibid.*, pp. 20, 26.

(6) *Ibid.*, p. 23.

time. It is this peculiar ontological situation that the word " knowledge " (of God) indicates at the [B] level of discourse. The phenomenon of equivocation as understood by Hamadānī consists in a multi-dimensional structure formed by two or more meanings (as those of the word " knowledge " at the [A] and [B] levels), which are different from each other in terms of the depth of vision, being put together into one single semantic entity.

Toshihiko IZUTSU
(Montreal and Tehran)

SUR UNE RELATION DE LA *SAQĪFA* ATTRIBUÉE A IBN QUTAYBA

Au cours de nos recherches relatives à l'œuvre d'Ibn Qutayba, notre attention a été attirée par la mention d'une *Risāla fī faḍl Abī Bakr al-Ṣiddīq* attribuée à cet auteur. Il s'agissait d'un fragment de dix folios figurant dans un recueil factice (1). Lors d'un passage à Bagdad en 1965, nous devons à la courtoisie de M. Ṣāliḥ al-'Alī et des autorités de l'Académie Arabe d'avoir pu disposer d'une photocopie du fragment en question, dont l'intérêt et l'originalité nous parurent d'emblée évidents, encore que le style, d'une façon à vrai dire toute subjective, nous semblât exclure à peu près certainement la paternité reconnue à ce texte.

Les circonstances nous ayant contraint à laisser de côté ce document, nous découvrîmes tout récemment après une recherche sommaire autour du sujet qu'il s'agissait simplement des premiers chapitres du *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa*, exposant les circonstances de la mort du Prophète, et notamment l'épisode de la *Saqīfa* des Banū Sā'ida (2). Il est hors de question de reprendre ici dans le détail la discussion sur l'attribution de cet ouvrage ; nous rappellerons seulement que l'on s'accorde actuellement à admettre qu'il ne saurait être attribué à notre auteur (3).

Cette découverte confirme en tout cas notre impression pre-

(1) A. Talass, *al-Kaššāf = Catalogue général des manuscrits arabes de la bibliothèque générale des waqfs de Bagdad*, Bagdad 1953, p. 303, nos 9930-9936.

(2) *Imāma*, Caire 1377/1957, pp. 1-17.

(3) Cf. Lecomte, *Ibn Qutayba*, pp. 174-6, bibliographie de la question.

mière, à savoir que la notice d'A. Talass devra être corrigée sur ce point.

*
* *

Le fragment, de date sans doute récente, est d'une belle écriture fort lisible, mais les connaissances élémentaires du scribe en arabe font en sorte qu'il comporte des fautes d'une grossièreté ahurissante, rendant certains passages inintelligibles sans le secours de l'édition. Néanmoins, la conformité totale des deux textes aurait pu donner à penser que le fragment avait été recopié sur cette dernière, s'il ne s'avérait évident que la copie a été faite sur un manuscrit. En effet, le sous-titre du fol. 5a du fragment porte : « *Muḫālafa Qays b. Sa'd wa-naqḍuhu li-'ahdihim* » ; or, d'une part, le texte permet de déterminer qu'il ne peut s'agir du même Qays b. Sa'd b. 'Ubāda qui, au contraire, met un empressement suspect à accorder son soutien aux prétendants (= *hum*), et d'autre part, toutes les autres versions de la *Saqīfa* font état de l'opposition farouche d'un Bašīr b. Sa'd b. Ṯa'laba (1). Cette grossière erreur de lecture atteste donc que l'original était un manuscrit peut-être défectueux, mais ayant en tout cas servi de base à l'édition.

Le copiste, au reste, débordant d'un zèle un peu naïf, trahit un esprit passablement étroit en ne laissant passer rigoureusement aucun nom propre sans l'assortir d'une formule eulogique, pratique sans doute normale, mais généralement tempérée chez les auteurs les plus conformistes par le simple bon sens. Or le nôtre, si l'on met à part le nom de Dieu, les mentions du Prophète et de 'Alī, pour qui l'usage est constant, émaille son texte de la formule *raḍiya llāhu 'anhu (-hā, -hum, -humā...)* après le nom de tous les autres personnages sans exception — fussent-ils des opposants, ce qui est un comble... — probablement en vertu du simple fait qu'il s'agit de contemporains du Prophète

(1) Bašīr b. Sa'd b. Ṯa'laba b. Ka'b. b. al-Ḫazraǧ, a été un des généraux du Prophète, notamment pour la conquête de Fadak et autres oasis ; m. à 'Ayn al-Tamr, près d'al-Anbār en 12/633 ; cf. Wāqidī, *Maġāzī*, éd. Jones, Oxford 1966, II, pp. 723-6 et 727-31.

L'éditeur de 1957 signale aussi avoir dû corriger ce nom d'après Ibn Abī Ḥadīd, *Šarḥ Nahǧ al-balāġa*, I, p. 128 ; v. *Imāma*, p. 8.

et de ses Compagnons. L'œcuménisme sunnite que trahit le texte ne justifie pas pour autant un tel souci de nivellement communautaire !

Mais l'esprit inculte et borné du copiste ne nous a pas empêché de relire un texte qu'en son temps nous avions parcouru rapidement, et d'y trouver beaucoup d'intérêt, tant dans sa forme que pour son contenu. En effet, en l'examinant avec un peu d'attention, nous y avons trouvé une reconstruction historique ingénieuse, probablement conforme à la réalité dans ses grands traits, mais sollicitée dans un sens très précis, et servie par des qualités littéraires certaines.

C'est donc sur ces deux plans que nous allons en tenter une description rapide.

*
* *

Le *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa* porte en sous-titre : « *Tārīḫ al-ḫulafā'* ». Il commence en effet avec la mort du Prophète et les épisodes de l'investiture d'Abū Bakr, qui font précisément l'objet du fragment en question, c'est-à-dire des 17 premières pages du texte imprimé dans l'édition dont nous disposons.

Encore qu'il soit tentant d'en proposer un autre découpage, les titres des chapitres — qui figurent tant dans le manuscrit que dans le texte imprimé — sont les suivants :

1) *Mérites d'Abū Bakr et de 'Umar* (pp. 1-2) (1) ; plusieurs *ḥadīṯ*-s témoignent de la préférence marquée du Prophète pour ses deux Compagnons de la première heure, et surtout pour le premier.

2) *Désignation d'Abū Bakr* (pp. 2-4) : le Prophète aurait désigné expressément Abū Bakr, d'une façon au demeurant un peu équivoque, pour conduire la Prière à sa place, mais, semble-t-il, non pas formellement pour diriger la Communauté. Ici se place un épisode, qu'on dirait surajouté, où l'on voit al-'Abbās offrir son allégeance à 'Alī dès la nouvelle de la mort du Prophète.

3) *Récit de l'épisode célèbre de la* Saqīfa (pp. 4-8) qui est naturellement le passage central, et qui présente certains traits originaux par rapport aux autres versions connues.

(1) Dans cette analyse, nous donnons la pagination de l'éd. de 1957.

4) *Opposition d'un chef des Anṣār* (p. 8) appelé ici faussement Qays b. Sa'd, mais qui est en réalité le Bašīr b. Sa'd des autres relations.

5) *Désignation d'Abū Bakr par les Anṣār* (p. 9) dont une fraction, toutefois, paraît n'accorder sa *bay'a* que contrainte et forcée.

6) *Opposition de Sa'd b. 'Ubāda* (pp. 10-11) qui, avec quelques irréductibles, fait bande à part jusqu'à sa mort.

Mais ici, le récit évoque le cas des individus et des groupes dont Abū Bakr et 'Umar, soutenus par Abū 'Ubayda, obtiennent successivement le ralliement. La liste de ces groupes, et la chronologie de leur adhésion, trahissent à eux seuls la mise en œuvre plus ou moins intentionnelle d'un fond historique sans doute réel. C'est ainsi qu'on assiste successivement au ralliement de 'Uṯmān et des Banū Umayya, de Sa'd et 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf et des Banū Zuhra, d'al-Zubayr b. al-'Awwām et enfin de 'Alī.

7) En effet, un chapitre spécial est consacré à l'*attitude oppositionnelle de 'Alī et de son entourage* (pp. 11-12), où Fāṭima joue un rôle affectif essentiel, au point qu'elle eût provoqué l'éclatement de la communauté naissante, n'eût été l'énergie de 'Umar, soutenant inlassablement les positions d'Abū Bakr. Nous reviendrons sur les péripéties tragi-comiques de cette affaire.

8) *Ralliement de 'Alī* (pp. 12-16) : la mort de Fāṭima, soixante-quinze jours (1) après celle de son père, vient à point — d'une façon que l'on ne peut manquer de trouver suspecte — pour lever les réticences de 'Alī, qui finit par accorder son soutien, entraînant les « Banū Hāšim ».

On a vu qu'al-'Abbās avait déjà proposé son appui à 'Alī. Or ici, sur les instances d'al-Muġīra b. Šu'ba, Abū Bakr lui fait des avances, dans l'intention déclarée de lui assurer « ainsi qu'à sa descendance » des responsabilités de gouvernement « qui donneraient le pas *(ḫuǧǧa)* à Abū Bakr et à 'Umar sur

(1) *Sic;* les autres récits de ces événements font état d'un délai variable qui ne dépasse toutefois jamais six mois ; cf. *EI*², s.v. *Fāṭima* (L. Veccia-Vaglieri).

'Alī et les Banū Hāšim ». Cette démarche se solde par une fin de non-recevoir (p. 15).

9) Le dernier chapitre du fragment renferme la « *ḫuṭba d'Abū Bakr* » (pp. 16-17) qui sert de conclusion à toute cette affaire, morceau d'anthologie pieuse sans grande portée, retenu plus ou moins intégralement ; mais toujours dans les mêmes termes, tant par les historiens que par les auteurs d'*adab*.

L'extrait se termine par le récit des débuts de la *ridda* et de l'appui incomparable qu'Abū Bakr reçut de 'Umar dans ces circonstances.

Dans le *K. al-imāma*, la suite rapporte la mort d'Abū Bakr et l'accession de 'Umar au califat. Il n'est pas impossible que le fragment manuscrit, manifestement tronqué, ait également comporté ce chapitre. Mais on ne peut évidemment savoir s'il se poursuivait au-delà de ces événements.

* * *

Nous reviendrons sur les aspects un peu trop visiblement prémonitoires, ou si l'on veut « prospectifs » de ce récit. Pour le moment, ce sont ses aspects plus proprement littéraires, non sans rapports d'ailleurs avec ses implications idéologiques, que nous voudrions tenter de dégager.

Lorsqu'on étudie une composition littéraire dramatique, il est de tradition d'analyser le caractère des personnages. Or il se trouve que cet exercice académique coïncide ici avec l'analyse de l'intrigue, laquelle remplit une trame historique devenue article de foi dans l'Islam sunnite. Nous examinerons donc successivement les principaux protagonistes de cette affaire cruciale pour le devenir du monde arabe et islamique.

Abū Bakr :

Il apparaît ici moins sous les traits du chef politique dont il n'avait sans doute pas la vocation, que sous ceux du Compagnon de la première heure, pieux, inconditionnellement respectueux de la mémoire du Prophète et des caprices de sa fille, pusillanime, et abusant des sanglots comme moyen de gouvernement.

Toujours associé à 'Umar dans la faveur du Prophète (pp. 1-2), il ne dispose pas même dans l'esprit de sa propre fille 'Ā'iša

de l'estime suffisante pour qu'elle le considère d'emblée comme un chef d'État : lorsque le Prophète à l'agonie demande à cette dernière d'aller lui chercher « son ami » *(ḥabīb)*, sachant pourtant qu'il entend par là désigner Abū Bakr, elle lui amène cependant 'Umar, qu'elle juge plus énergique et plus capable de sang-froid.

A plusieurs reprises, lors de l'épisode de la *Saqīfa*, Abū Bakr tentera de se décharger d'un fardeau qui lui pèse visiblement, et recommandera l'investiture de 'Umar ou d'Abū 'Ubayda b. al-Ǧarrāḥ. Plus tard, sur son lit de mort (p. 18), il exprimera une nouvelle fois son regret de ne l'avoir pas fait avec assez de persuasion.

Au reste, devant l'obstination de Fāṭima à récuser son autorité, Abū Bakr, effondré, est bien près de consommer la dislocation de la Communauté en démissionnant (p. 14).

Il s'est toutefois ressaisi au moment crucial où il convenait coûte que coûte d'opposer les titres de Muhāǧirūn à ceux des Anṣār ; on le voit alors reprendre la parole à 'Umar, et prononcer un discours plein de noblesse, qui sera retenu dans les anthologies, tout comme sa *ḫuṭba* finale, alors que la plupart des autres propos qui lui sont prêtés ici en sont absents (p. 5).

Il est juste de dire qu'il fera preuve, au moment de la *ridda*, d'un courage qu'il tient d'ailleurs en partie de l'assistance inébranlable de 'Umar.

Il ne faut pas conclure de cette analyse du caractère d'Abū Bakr qu'il apparaît dans ce texte sous un jour défavorable : s'il ne brille pas par ses qualités d'homme d'État, cela est amplement compensé par son prestige de Compagnon privilégié, et par des vertus d'humanité et de piété qui suffiront à lui maintenir la vénération de la Communauté dans la suite des temps.

'Umar :

Il est vraiment la clé de voûte de l'action. Là où est Abū Bakr, 'Umar n'est jamais loin, fût-ce dans les propos du Prophète, qui ne les distingue guère dans sa faveur, ou dans l'esprit de 'Ā'iša elle-même, dont l'attitude, sans doute schématisée, reflète l'estime dans laquelle 'Umar était tenu dans l'entourage du Prophète. 'Alī lui-même exprimera plus tard à un témoin

sa considération pour 'Umar, qu'on est en train d'ensevelir (pp. 1-2).

Lors de la *Saqīfa*, c'est 'Umar qui sape inlassablement les prétentions des Anṣār récalcitrants, faisant alterner les arguments politiques (1) et les arguments personnels (2). C'est encore 'Umar qui, avec Abū 'Ubayda, obtient le ralliement des fractions hésitantes (pp. 10-11).

C'est toujours lui qui, ne reculant pas devant les grands moyens, obtient la reddition des conjurés réunis chez 'Alī, en menaçant de les brûler vifs. Comme on lui fait remarquer avec horreur que la fille du Prophète est présente, son tempérament tout d'une pièce se révèle dans une réponse d'un laconisme glacial : « Et après ? » *(wa-'in!)* s'écrie-t-il (p. 12).

Cependant, excédé par les lamentations d'Abū Bakr, mais dûment chapitré par lui sur les ménagements dus à Fāṭima, il tentera une dernière fois de fléchir cette dernière, d'ailleurs sans succès, ce qui donne à penser que pour une fois, 'Umar a trouvé plus obstiné que lui... (pp. 13-14).

'Umar est présent lorsqu'il s'agit de solliciter l'appui d'al-'Abbās ; mais il a sans doute le tort de laisser parler Abū Bakr, se contentant d'opiner, car l'entrevue se solde là aussi par un échec (p. 15).

Il est loin toutefois d'apparaître comme dépourvu de sens politique, puisque devant l'ampleur de la *ridda*, il suggérera à Abū Bakr, pour une fois opiniâtré, un retrait tactique de nature à limiter le désastre (p. 17).

Plus jeune qu'Abū Bakr, énergique, décidé, rusé et sans grand scrupule religieux ou humain, constamment sur la brèche, 'Umar apparaît donc comme la véritable éminence grise d'Abū Bakr, et probablement comme le véritable chef pendant les deux années du règne de ce dernier.

'UṮMĀN :

Si nous en parlons ici, c'est avant tout pour respecter l'ordre de préséance des quatre premiers califes. Or 'Uṯmān ne fait

(1) P. 7 : « On ne peut mettre deux sabres dans le même fourreau. »

(2) P. 8 : « J'ai juré au Prophète de ne jamais me disputer avec al-Ḥubāb ; je ne veux donc pas lui répondre. »

qu'une brève apparition dans cette histoire (1). Après le ralliement des Anṣār, quelques fractions — comme par hasard les plus proches du Prophète par la parenté — hésitent encore. Les Banū Umayya, rassemblés autour de 'Uṯmān, sont de celles-là. Il suffira à 'Umar de leur signifier lapidairement et vertement d'avoir à se soumettre (2) pour que les Umayyades, 'Uṯmān en tête, obtempèrent. Un doux homme, en somme, que 'Uṯmān ; mais aussi, une famille dont l'appartenance à la Communauté sunnite n'a été mise en cause qu'un court instant...

'Alī :

Tout au long du récit, 'Alī apparaît comme un velléitaire, tenu en lisière d'un côté par al-'Abbās, dont le personnage s'effacera vers la fin après avoir affirmé ses droits, se retirant sur son Aventin pour ménager l'avenir (3), et surtout par son épouse, la fille du Prophète Fāṭima, qui reste le véritable obstacle à son ralliement. Abū Bakr se prête d'ailleurs au jeu en déclarant : « Je ne chercherai pas à contraindre 'Alī ṭant que Fāṭima vivra » (p. 13). De fait, celle-ci disparue, 'Alī viendra spontanément se soumettre (p. 14).

Lorsque Qays b. Sa'd, Anṣārī dont l'opportunisme fait un partisan bien suspect, aura laissé soupçonner à 'Alī la tiédeur de ses congénères, c'est Fāṭima qui entraînera son époux dans une campagne de séduction des Anṣār. Mais ceux-ci reculeront toutefois *in extremis* devant une trahison (p. 12).

Certains traits révèlent là encore le caractère très élaboré du personnage : en effet, les principales réticences personnelles de 'Alī se manifestent lorsque Abū Bakr, trop maladroitement pour que cela soit crédible, se fera appeler devant lui successivement « *ḫalīfa Rasūl Allāh* », et « *amīr al-mu'minīn* » (p. 13).

(1) On remarquera qu'il n'apparaît pas davantage dans les autres versions classiques de l'événement.

(2) P. 11 : « Pourquoi faites-vous bande à part? Allons ! Reconnaissez Abū Bakr ! »

(3) On sait qu'il sera relayé par son fils.

FĀṬIMA :

Son personnage évoque ici irrésistiblement une duchesse de Berry au petit pied : ses menées et ses complots pour le rétablissement d'un certain légitimisme représentent avant tout un symbole. Elle se présente comme l'obstacle infranchissable à l'unification de la Communauté. En qualité de fille du Prophète, elle est intouchable, même pour 'Umar qui, quoi qu'il en ait, finit par se rendre aux objurgations apaisantes d'Abū Bakr.

Le caractère symbolique du personnage de Fāṭima se manifeste encore dans cet épisode capital, lié à l'affaire de Fadak, où Abū Bakr, se défendant de vouloir la spolier de son héritage, lui rappelle néanmoins discrètement, et comme pour s'excuser, ce propos du Prophète qui deviendra l'argument de base du Sunnisme face aux revendications 'alides : « Nous ne laissons pas d'héritage ; ce que nous laissons est aumône légale » (p. 14).

Enfin, on ne peut s'interdire de penser qu'il était opportun qu'elle disparût, alors que deux mois et demi après la mort du Prophète 'Alī restait apparemment le dernier opposant.

Personnage symbolique, sans doute, mais aussi probablement d'une vivante historicité : ses chevauchées nocturnes, ses bouderies, ses voceros, ses colères, sa rouerie, son acharnement, en font sans doute un des acteurs les plus vivants et les plus authentiques de ce drame.

'Ā'IŠA :

Le rôle historique de 'Ā'iša n'est pas terminé à cette époque, et la fille d'Abū Bakr aura encore quelques belles heures de célébrité. C'est pourquoi sans doute elle n'est citée ici que pour mémoire. Elle semble n'apparaître que pour manifester un certain dédain apitoyé à l'égard de son vieux père, et laisser percer sa considération pour 'Umar, qui est l'énergie personnifiée (p. 3). On peut bien sûr penser que cette prédilection s'éclairera plus tard, lorsque 'Ā'iša se révélera comme une animatrice politique. Mais peut-être est-il une explication plus simple... En effet, c'est le lieu de relever un mot cruel du Prophète agonisant à l'égard de ses femmes, visiblement dominées par 'Ā'iša qui vient de révéler un faible un peu équivoque pour 'Umar : vous autres femmes, semble-t-il dire, vous êtes

incorrigibles, « vous êtes toutes les petites amies de Joseph ! » (1). Le mot est savoureux, et pourrait bien placer sous leur véritable jour des réactions que l'on met peut-être un peu hâtivement au compte de la passion politique... (p. 4).

*
* *

L'auteur de l'*Imāma* déclare : « J'ai recueilli toutes (ces informations), et j'en ai fait une synthèse *(allafṭuhu)* conforme à l'esprit *('alā ma'nā ḥadīṯihim)*, en tenant compte des implications sous-jacentes à la lettre *(wa-maǧāzi luġatihim)* » (p. 3). On ne saurait dire plus clairement que les données de base ont été sollicitées pour fournir un récit cohérent en accord avec l'idée que s'en forgeait l'auteur.

De fait, la relation de la *Saqīfa* dans l'*Imāma* est composée très différemment des autres versions classiques.

Les versions anciennes (2) et leurs avatars plus tardifs (3) ne fournissent généralement pas un récit suivi, mais des données en ordre dispersé en forme de *ḥadīṯ*. En d'autres termes, chaque épisode se présente de façon isolée, parfois en différentes rédactions. Plusieurs éléments reviennent constamment, et à peu près *ne varietur* ; c'est le cas de la *ḫuṭba* finale d'Abū Bakr, dont le texte semble établi dès une époque très ancienne. Certains épisodes ne sont brossés qu'à grands traits : ainsi, celui de la revendication de Sa'd b. 'Ubāda et des Anṣār, rapidement évoqué dans la plupart des cas.

En revanche, il est évident que d'autres sont abordés dans un esprit différent selon les auteurs. Ainsi en est-il, naturellement, du rôle de 'Alī et de Fāṭima, et accessoirement de celui d'al-'Abbās. Ces deux éléments sont *totalement absents* de la relation d'Ibn Sa'd (m. 230/845) qui est l'une des plus anciennes connues. Ils surgissent en revanche dès celle de Ṭabarī (m. 310/923) où 'Alī est mis en vedette beaucoup plus nettement dans

(1) *Antunna ṣawāḥibāt Yūsuf;* rien que ce pluriel affectif insolite révèle une version originale. Les récits les plus anciens disent seulement : « *ṣawāḥib* » (les amies). V. page suivante.

(2) P. ex. Ibn Hišām, *Sīra*, Caire 1346, II, pp. 427-31 ; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, III/1, pp. 126-33 ; Ṭabarī, *Tārīḫ*, éd. de Goeje, I/IV, pp. 1815-30.

(3) P. ex. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, Caire 1303, II, pp. 122-5.

son rôle d'opposant soutenu par une fraction des Anṣār. Il est dès lors flanqué d'al-'Abbās dans presque toutes ses démarches importantes.

C'est sans doute la version d'Ibn al-Aṯīr (m. 630/1233) qui rappelle au plus près celle de l'*Imāma*. L'épisode central de la résistance de Sa'd b. 'Ubāda jusqu'au ralliement des Anṣār est à peu près littéralement identique. Le personnage d'al-Ḥubāb b. al-Munḏir, qui vient appuyer le chef des Anṣār, figure ici comme dans l'*Imāma*, alors qu'il n'apparaît pas dans les versions anciennes consultées. Cependant, les phases antérieures et la résistance de 'Alī sont relatées dans une tout autre forme, plus proche des versions anciennes.

Enfin, le propos désabusé du Prophète à l'égard de 'Ā'iša préférant ouvertement un homme dans la force de l'âge à son propre père chargé d'ans : « Vous êtes les amies de Joseph », qui, dans les relations primitives est formulé : « *antunna ṣawāḥib Yūsuf* », est ici énoncé comme dans l'*Imāma* : « *antunna ṣawāḥibāt Yūsuf* ». Tout se passe comme si, à partir d'un certain moment, l'on avait trouvé bon de renchérir par un procédé morphologique plus expressif.

Tout ceci semble montrer que la version de la *Saqīfa* dans l'*Imāma* est relativement tardive, évidemment postérieure à la crise 'abbāside du début du IIIe siècle, et probablement même au début du IVe, compte tenu des options sous-jacentes, beaucoup plus perceptibles que dans les relations anciennes.

Notre propos n'est pas ici d'infirmer ou de confirmer l'attribution proposée à Ibn al-Qūṭiyya (m. 367/977) (1), déjà plus plausible que celle qui a été retenue longtemps, à Ibn Qutayba (m. 276/889). Mais nous pensons qu'elle pourrait être encore postérieure à l'époque de l'écrivain andalou. Maints indices significatifs concernant le style donnent à penser plutôt à un ouvrage relativement tardif (2).

(1) Essentiellement par DE GAYANGOS (1843), DOZY (1881) et RIBERA (1926).

(2) Il serait trop long d'exposer ici les raisons pour lesquelles il nous semble que le style exclut formellement une œuvre d'Ibn Qutayba. On peut toutefois les esquisser brièvement.

Sur la base de dépouillements statistiques déjà très avancés, nous envisageons la mise au point d'une méthode d'analyse stylistique appliquée à la littérature

*
* *

On voit ainsi comment l'analyse du caractère des personnages, jointe à celle de l'action telle qu'elle est relatée ici dans une version originale, trahit l'exploitation orientée d'une trame historique sans doute vraisemblable, mais à vrai dire authentique seulement dans ses grandes lignes.

La propagande 'abbāside, après le ballet-hésitation de l'époque mu'tazilite, se devait de mettre en relief la personnalité des deux premiers califes, dont la postérité ne représenta jamais un danger politique, face à celle des deux successeurs qui, à des titres divers, restaient le symbole de deux tendances dynastiques oppositionnelles, et notamment 'Alī.

Il n'en était pas moins important de montrer comment les Umayyades, se tenant d'abord à l'écart, rentrent au bercail sans coup férir et parmi les premiers : on sait que la tendance des *ahl al-Sunna wa-l-ǧamā'a*, qui devient majoritaire à partir

en arabe littéral. Nous disposons déjà d'un échantillonnage étendu, s'échelonnant entre la poésie préislamique et la presse contemporaine, et portant sur les principales structures morphologiques et syntaxiques de base (emploi du verbe, emploi des cas, complexe d'annexion, modes de subordination, etc.). Chaque échantillon porte en principe sur 100.000 mots. Cet échantillonnage témoigne, soit dit en passant d'une stabilité stupéfiante de la syntaxe et du style en arabe littéral jusqu'à la période actuelle. Il est néanmoins possible de définir un certain nombre de critères en quelque sorte pertinents, de nature à caractériser plus exactement la manière d'un auteur donné, ou peut-être d'un genre donné à un moment donné. Parmi ceux-là, on croit pouvoir classer au premier rang l'emploi des cas (1° : direct ; 2° : nominatif ; 3° : indirect), et au second les modes de subordination (complétive, causale, finale, etc.). Or l'un de nos échantillons portant précisément sur l'œuvre d'Ibn Qutayba, il s'avère que l'échantillon constitué par les 100.000 premiers mots de l'*Imāma*, que nous avons dépouillé à cette occasion, montre un décalage total par rapport au style d'Ibn Qutayba, au moins en ce qui concerne l'emploi des cas, et notamment du complexe d'annexion : alors que l'œuvre d'Ibn Qutayba révèle 1264 complexes d'annexion pour 100.000 mots, ce qui est le chiffre *de loin le plus élevé* que nous ayons relevé (la moyenne étant de 719), l'*Imāma* n'en fournit que 448, ce qui est le chiffre *le plus faible* que nous connaissions. Dans l'état actuel de notre recherche, il nous paraît que cet indice suffit à exclure une attribution déjà contestée depuis longtemps sur d'autres bases.

D'autres critères statistiques, sur lesquels nous ne nous étendrons pas, conduisent à une conclusion qu'il était déjà possible de prévoir empiriquement : le texte de l'*Imāma* offre un compromis entre le style du *ḥadīṯ* (cf. échantillon de Buḫārī) et celui des historiens tardifs (cf. échantillons d'historiens de la fin du Moyen Age).

Faut-il ajouter que ces données chiffrées ne font que confirmer le sentiment subjectif de quelqu'un qui a déjà beaucoup fréquenté Ibn Qutayba ?

du IIIe siècle, est à la réhabilitation du « siècle umayyade » — nonobstant la survivance d'une fraction dite « *uṭmāniyya* » — dans le but d'opposer un front commun aux entreprises šī'ites, de loin les plus périlleuses pour la sécurité du régime.

Le récit des menées oppositionnelles de Fāṭima trahit incontestablement la méfiance permanente du sunnisme à l'égard des visées dynastiques 'alides dans la lignée de la fille du Prophète. Mais il est ici habilement tempéré par la relation de l'attitude de 'Alī qui, dès la disparition de sa turbulente épouse, se soumet sans murmure, pour mériter son accession au califat et le respect des générations futures, fussent-elles sunnites.

Dans notre texte, le personnage d'al-'Abbās est plus présent que partout ailleurs. A deux reprises, il apparaît comme conseiller de 'Alī, — évidemment au titre des *ahl al-bayt* — mais dès que la situation se stabilise, bien plutôt comme défenseur de sa lignée personnelle, puisque, déçu par 'Alī, il se désolidarise de ce dernier lorsque celui-ci se rallie. Il se retire alors sur ses positions, pour ménager l'avenir.

* * *

Cette trame, en germe dans les versions « moyennes » de la *Saqīfa*, sinon dans les plus anciennes, se trouve ici exploitée d'une façon beaucoup plus méthodique que partout ailleurs, par un auteur dont les talents littéraires réussissent à la rendre également plus convaincante.

De qui s'agit-il ? Nous ne saurions en décider dans l'occasion présente. Mais ce ne peut être en aucun cas Ibn Qutayba.

GÉRARD LECOMTE
(Paris)

LE « ḪUL' » SANS COMPENSATION EN DROIT ḤANAFITE

Pour tout Musulman, même quand il est frotté de quelque culture juridique, le *ḫul'* est une séparation définitive, convenue entre époux, moyennant une compensation payée par la femme. C'est, pour ainsi dire, le mariage en négatif. Le mariage est un accord qui permet aux époux de vivre ensemble, au sens le plus complet de l'expression, à la condition que le mari paie une dot *(mahr)* à sa femme. Le *ḫul'* est un accord entre époux qui met fin à cette vie commune et qui, inversement, impose à la femme de dédommager son mari, ne serait-ce qu'en lui restituant le *mahr* qu'elle avait reçu en se mariant. En somme, l'idée de *ḫul'* postule celle de compensation, appelée *'iwaḍ* ou *badal*. Les traités de *fiqh*, même les plus savants et les plus détaillés, contribuent à ancrer cette idée dans la pensée du public, en ordonnant tout leur exposé autour de la compensation promise par la femme. On ne peut du reste le leur reprocher. N'envisageant que l'hypothèse la plus courante, pour ne pas dire la seule que la pratique révèle, il est normal que les auteurs mettent l'accent sur cette compensation dont ils font, en quelque sorte, le pivot de l'institution.

Et pourtant, les juristes de toutes les écoles, et non pas seulement les Hanafites, se sont posé la question de savoir quel serait le sort d'une convention entre époux, conclue en terme de *ḫul'*, mais ne mentionnant pas de compensation ou l'excluant expres-

sément. La réponse est aisée en droit malékite et en droit chaféite.

Dans le premier de ces systèmes (1), ce genre de *ḫul'* est valable, mais n'impose aucune obligation à la femme ; il entraîne répudiation définitive de celle-ci, mais sans créer d'empêchement au remariage éventuel des époux, comme la répudiation par trois, ce qui est un avantage non négligeable car, dans cette école, un pareil résultat ne peut être obtenu par aucune autre répudiation définitive.

Le système chaféite est aussi simple, encore que diamétralement opposé au précédent ; la compensation exclue expressément transforme le *ḫul'* en répudiation simple et révocable ; mais si elle a été simplement omise, le *ḫul'* est valable, et la femme doit à son mari la dot d'équivalence *(mahr miṯl)* (2). Le droit hanbalite est plus hésitant, bien que d'après Ḫiraqī (3), la solution de l'école se rapproche de celle des Malékites, qui a été ci-dessus résumée.

En revanche, le problème du *ḫul'* sans compensation est une des questions les plus controversées du droit hanafite ou, pour être plus exact, une de celles où la confusion s'est installée, à la faveur d'une interprétation maladroite d'un aphorisme propre à cette école, relatif aux répudiations *kināya*, c'est-à-dire de celles qui ne comportent pas, dans leur formulation le mot *ṭalāq*, ou l'un de ses dérivés. Le *ḫul'* sans compensation ne serait-il pas tout simplement un *ṭalāq* unilatéral, formulé en terme de *ḫul'*, *ṭalāq kināya*, produisant dès lors une répudiation définitive, si telle est l'intention du mari, mais ne pouvant faire peser sur la femme, comme le vrai *ḫul'*, aucune obligation financière. C'est à peu près ce qu'enseignent quelques professeurs contemporains, dans leurs manuels à l'usage des étudiants en droit (4). Ce faisant,

(1) Voir par ex. al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl* (Commentaire de Ḫalīl), Le Caire 1329, IV, 24 ; Dardīr-Dasūqī, *aš-Šarḥ al-kabīr*, Le Caire, éd. Ḥalabī, II, 351.

(2) Voir notamment ar-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj* (Commentaire de Nawawī), Le Caire 1938, VI, 398.

(3) Un des premiers juristes hanbalites (mort en 394 de l'Hégire) ; conf. Ibn Qudāma, *Muġnī*, 3e éd. Le Caire 1367 H. « S'il l'a répudiée par *ḫul'*, mais sans compensation, c'est un (vrai) *ḫul'*, et le mari n'aura droit à rien ».

(4) Voir par ex. Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Aḥkām al-aḥwāl aš-šaḫṣiyya*, Le Caire 1958, p. 302 ; ou encore 'Umar 'Abd Allāh, *Aḥkām aš-Šarī'a al-Islāmiyya*, Le Caire 1958, p. 391.

ils se bornent à démarquer le grand al-Kāsānī (1) qui, effectivement, commence ainsi son chapitre sur le *ḫul'* : « Il existe deux genres de *ḫul'* ; le *ḫul'* avec compensation *('iwaḍ)* et le *ḫul'* sans compensation... Dans ce dernier cas, si le mari a eu l'intention *(nawā)* de répudier, c'est une répudiation *(ṭalāq)* mais non pas s'il n'a pas eu cette intention, parce qu'il s'agit d'une des formules *kināyāt* ». De là, on a conclu, beaucoup trop hâtivement, que le *ḫul'* sans compensation ne pouvait être tenu que pour une répudiation unilatérale, n'entraînant aucune déchéance financière, ni le paiement d'aucune indemnité par la femme, autrement dit, qu'il ne pouvait y avoir en droit hanafite de *ḫul'*, techniquement parlant, sans compensation. C'était oublier que, quatre pages plus loin, le même al-Kāsānī écrit textuellement : « En ce qui concerne le *ḫul'* (2), la contrepartie *('iwaḍ)* n'est pas obligatoire *(ġayr lāzim)* car il est légal *(mašrū')* avec ou *sans* compensation, et l'exigence d'une compensation n'est pas indispensable à sa valisité *(li-ṣiḥḥatihi)* ».

Les légistes hanafites qui, postérieurement à Kāsānī, se sont employés à élaborer le statut du *ḫul'* sans compensation, ont dû tenir compte des deux principes ci-dessous énoncés, et tenter de les concilier. Sur deux points, l'unanimité au sein de l'école s'est faite. D'une part, il est possible, grâce à l'emploi d'une formule appropriée, d'obtenir, sans mentionner de compensation, un *ḫul'*, c'est-à-dire une répudiation définitive, mais qui ne crée pas d'empêchement au remariage éventuel des deux époux, l'un avec l'autre ; d'autre part, ce *ḫul'* aura, quand même, des conséquences financières, pour la femme tout au moins.

Quelle sera l'étendue des sacrifices financiers imposés à la femme ? C'est ici que subsiste une controverse qui date du début de l'école hanafite. Elle oppose ceux qui proposent de limiter la compensation due par la femme (bien que non stipulée) au montant de la dot, aux tenants du principe que les déchéances qu'entraîne le *ḫul'* avec compensation (en application de la doctrine prévalente d'Abū Ḥanīfa) se produiront, également, dans le *ḫul'* sans compensation.

(1) *Badā'i' aṣ-Ṣanā'i'*, Le Caire 1910, III, 144.
(2) L'auteur fait une comparaison avec le mariage (*Badā'i'*, III, 148).

En ce qui concerne l'ensemble de la question et quelle que soit la position que l'on adopte sur ce dernier point, on est loin de l'affirmation, pour le moins imprudente, de ceux qui soutiennent qu'en droit hanafite, il ne peut y avoir de *ḫul'* sans compensation.

Le premier problème qui s'est posé aux juristes hanafites, est celui de la formulation du *ḫul'* sans compensation. Cette formulation doit faire apparaître nettement le caractère contractuel du *ḫul'* et appeler pour ainsi dire l'acceptation de la femme. L'acceptation est en effet absolument indispensable dans ce genre de *ḫul'*. Non pas qu'elle soit superflue dans le *ḫul'* avec compensation, mais alors elle résulte davantage de l'engagement de la femme de payer la compensation offerte par elle ou réclamée par son mari, que d'une acceptation formelle de l'offre du mari ; à telle enseigne que si c'était un tiers qui payait la compensation (ce qui est admis par toutes les écoles), l'acquiescement de la femme serait alors inutile et, bien mieux, elle pourrait être séparée de son mari, même contre son gré (1).

Mais, en l'absence de compensation, son acquiescement à l'offre même du mari devient une condition capitale de validité ; en l'occurrence, il ne peut résulter que d'une acceptation formelle *(qabūl ṣarīḥ)*, sans quoi, rien ne distinguerait le *ḫul'*, convention, de la répudiation unilatérale, *ṭalāq*. L'offre elle-même ne saurait être formulée de n'importe quelle façon. Il ne suffit pas qu'elle contienne le mot *ḫul'* ou tout autre dérivé du verbe *ḫala'a*, dont *ḫul'* est tiré. Les juristes hanafites exigent, soit le mode impératif du verbe *ḫala'a* ; la femme, à l'invitation du mari se répudiant elle-même, en termes de *ḫul'*, ce qui ne laisse place à aucune incertitude sur son acceptation ; soit l'emploi par le mari de la troisième forme du verbe trilitère *ḫāla'a* (2) qui, d'après les grammairiens arabes, indique l'action qui appelle une réponse, une réaction de la personne à laquelle on s'adresse. C'est ainsi que les juristes hanafites précisent, *bi-lafẓ al-mufā'ala* (3).

(1) Ibn al-Humām, *Fatḥ al-Qadīr* (Commentaire de la *Hidāya*), Būlāq 1315, III, 221. Même solution dans les autres écoles ; cf. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de Droit musulman comparé*, Paris-La Haye 1965, II, n° 1071.

(2) La voyelle *a* de la 1re radicale est alors allongée ; tandis qu'elle est brève dans la forme simple du verbe.

(3) al-Ḥaṣkafī, *Durr al-Muḫtār*, en marge d'Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḫtār*, Le

Quels vont être les effets de l'accord conclu de la sorte ?

En ce qui concerne le mariage (et sur ce point, l'accord est unanime dans l'école), celui-ci est dissous par répudiation définitive *(bā'in)* (1), mais les époux peuvent se remarier s'ils décident de reprendre la vie commune, sans que la femme soit obligée de contracter, entre temps, une autre union, avec un tiers appelé *muḥallil*.

En revanche, pour ce qui est des conséquences financières de l'opération, la logique aurait voulu que rien ne se passât, c'est-à-dire que la femme ne dût rien à son ex-mari. Du moment qu'aucune compensation *('iwaḍ)* n'avait été prévue, c'est que le mari n'entendait rien recevoir de sa femme. Ce fut l'opinion des deux grands disciples d'Abū Ḥanīfa, à savoir, Muḥammad aš-Šaybānī et Abū Yūsuf, et c'est ce qu'enseignent, par ailleurs, les écoles malékite et hanbalite (2).

Les auteurs qui, sur ce point précis, attribuent à Abū Ḥanīfa trois et même quatre opinions différentes (3), ne manquent pas de faire figurer parmi ces opinions celle qui voudrait que le *ḫul'* sans compensation n'entraînât aucune déchéance financière à l'égard des époux, ni aucune obligation à la charge de la femme. Mais jamais, dans aucun ouvrage hanafite — du moins à notre connaissance (4) — cette opinion du grand Maître n'a été rapportée comme constituant la version *ṣaḥīḥ*, authentique, de son enseignement.

Et cela se comprend, car une pareille solution se concilierait difficilement avec l'esprit général qui a présidé à la structuration par l'école hanafite du *ḫul'*, conçu par elle comme un moyen de libération totale de toutes les chaînes du mariage.

Caire 1306, II, 605. Les contemporains reprennent à leur compte la même règle ; cf. Abū Zahra, *al-Aḥwāl aš-šaḫṣiyya*, 2e éd. Le Caire 1950, p. 329.

(1) Saraḫsī, *al-Mabsūṭ*, Le Caire 1323 H., VI, 175.

(2) 'Alī al-Ḫafīf, *Furaq az-zawāj*, Le Caire 1958, p. 182.

(3) Voir par ex. Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, II, 619.

(4) Il convient de ne pas se méprendre sur le passage d'al-Kāsānī (*Badā'i'*, III, 151) où il est dit textuellement : « Sil (le mari) répudie par *ḫul'* avec l'intention d'une répudiation unilatérale *(wa nawā l-ṭalāq)*... alors la femme ne devra rien ». On a supposé, au texte, que le mari avait bien l'intention de conclure un *ḫul'* proprement dit, puisque l'acceptation de la femme y est exigée.

Il importe donc, pour s'en faire une idée exacte, de considérer ce qui se passe dans le *ḫul'* avec compensation. D'après les deux disciples, les effets, sur le plan financier, du *ḫul'* avec compensation se limitent strictement à ce qui a été convenu par les époux. La femme ne paiera que ce qu'elle a offert ou promis comme compensation ; mais, selon Abū Ḥanīfa (1) — et c'est son opinion qui a prévalu dans l'école (2) — le *ḫul'* oblige la femme, d'abord au montant de la compensation promise, mais en sus, les époux seront libérés de leurs dettes réciproques nées du mariage ; pour ce qui est de la femme, elle ne pourra réclamer le reliquat de la dot et les arrérages accumulés de la pension alimentaire, qui sont des dettes du mari, conséquences du mariage. Or ce résultat surprenant, mais qui est bien dans la logique du système d'Abū Ḥanīfa, va se produire, encore que les époux n'aient stipulé qu'une compensation dérisoire, ou encore, quand la compensation est entachée d'aléa ou réputée inexistante. Ainsi donc, dans la pensée du fondateur du Hanafisme, les effets du *ḫul'* avec compensation débordent, et de loin, le montant de la compensation convenue. La remise réciproque de leurs dettes matrimoniales est une conséquence du *ḫul'*, lui-même, et non de l'importance de la compensation stipulée. Cela a paru si normal que l'on a inventé l'adage suivant, qui se trouve dans Ibn al-Humām, et que reprend Ibn 'Ābidīn (3) : « Par la mention du *ḫul'*, la compensation est prévue par l'usage », *li-ann al-māl maḏkūr 'urf*^{an} *bi-ḏikr al-ḫul'*.

Ayant ainsi admis que tout *ḫul'*, même sans compensation stipulée, devait avoir un effet « libératoire » tout au moins au profit du mari, le juriste hanafite s'est préoccupé de mesurer l'étendue des conséquences financières qui en découlent. Deux thèses ont été soutenues, également présentées comme constituant la version authentique, *ṣaḥīḥ*, de l'enseignement d'Abū Ḥanīfa sur la question. D'après les uns (Qadī-Ḫān, Ibn al-

(1) Voir l'exposé des deux thèses dans al-Kāsānī, *Badā'i'*, II, 151-152, et Saraḫsī, *al-Mabsūṭ*, VI, 189-90.

(2) Les *fatāwā* sont rendues d'après l'opinion d'Abū Ḥanīfa ; cf. 'Umar 'Abd Allāh, *op. cit.*, p. 403.

(3) Ibn al-Humām, *Fatḥ al-Qadīr*, Būlāq 1316, III, 222 ; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, II, 619.

Humām, al-Ḥaṣkafī, etc.) (1) Abū Ḥanīfa n'aurait prévu, dans l'hypothèse d'un *ḫul'* sans stipulation de *'iwaḍ*, que la remise réciproque des seules créances dotales. Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette expression. Elle pourrait signifier que si le mari avait déjà payé la totalité de la dot (ce qui est rare), il n'aurait pas le droit d'en réclamer la restitution à sa femme après le *ḫul'*, mais que s'il n'avait payé qu'une partie (comme c'est la coutume), il serait « libéré » du restant, son ex-femme ne pourrait pas le lui réclamer, comme aurait le droit de le faire une répudiée par *ṭalāq*. Mais d'autres ont interprété différemment cette « libération » *(barī')* restreinte à la dot, en disant que la femme devrait restituer *(radd)* la partie de la dot qu'elle avait reçue au moment du mariage.

La deuxième version, attribuée à Abū Ḥanīfa, et donnée aussi comme authentique, est rapportée par Zayla'ī, le grand juriste hanafite du VIII^e siècle de l'Hégire, dans des termes qu'il importe de reproduire textuellement, étant donné l'importance de son texte (2) :

« S'ils (les époux) n'ont rien stipulé, chacun d'eux est libéré *(barī')* de tout ce qu'il doit à l'autre, du fait du mariage, c'est (la version) authentique, que ce soit avant consommation ou après et que la dot *(mahr)* ait été reçue ou non ; de sorte qu'elle (la femme) n'est pas tenue de restituer ce qu'elle aurait reçu, même si (la séparation avait eu lieu) avant la consommation ».

En somme, d'après Zayla'ī, les déchéances financières qu'entraîne le *ḫul'*, sont les mêmes, qu'une compensation ait été stipulée, ou que les époux n'aient rien mentionné à cet égard.

Un tel flottement dans la doctrine classique a laissé libres les contemporains d'opter pour la solution qui leur a paru le mieux se concilier avec la conception générale du *ḫul'* qu'Abū Ḥanīfa avait imposée à l'école hanafite. C'est ainsi que Qadrī pacha, dans son recueil codifié, abusivement dénommé Code du Statut

(1) Ces légistes sont énumérés par Ibn 'Ābidīn dans son commentaire d'al-Ḥaṣkafī, dont le texte lui-même est sans ambiguïté ; cf. *Radd al-Muḥtār, 'alā Durr al-Muḫtār*, Le Caire 1306, II, 619.

(2) Zayla'ī, *Tabyīn al-Haqā'iq*, Būlāq 1313, II, 273.

personnel égyptien (1), adopte le même point de vue que Zayla'ī. Après avoir rappelé dans son article 275 que « le *ḫul'* peut avoir lieu valablement avec, comme sans paiement par la femme d'une compensation, que ce soit avant ou après la consommation du mariage », l'auteur précise dans l'article 281 *in fine* : « La libération mutuelle des époux a lieu également lorsque le *ḫul'* est fait sans fixation de compensation, avant, comme après la consommation du mariage ». Cette disposition a été délibérément placée à la fin de l'article 281, parce que cet article fixe minutieusement l'étendue des déchéances qui frappent les deux époux dans le *ḫul'* avec compensation, et cela, afin de bien marquer qu'il n'y a pas, sous ce rapport, de différences entre le *ḫul'* qui comporte une compensation et celui où il n'est pas fait mention d'un *'iwaḍ* à la charge de la femme.

Le législateur syrien de 1953 s'est rallié à la même opinion dans son *Code syrien du Statut personnel*. L'article 99 de ce code dispose en effet : « Si les deux époux qui concluent un *ḫul'*, ne mentionnent rien au moment du *ḫul'*, chacun d'eux est libéré de ce qu'il doit à l'autre, en matière de *maḥr*, et de *nafaqa* à la femme ».

Les autres monuments législatifs contemporains, d'inspiration hanafite (2), ne contiennent pas sur la question de dispositions expresses, semblables à celles-ci ; leur silence n'est pas une condamnation des solutions précédentes, mais s'explique simplement par leur extrême concision en la matière.

Dans les développements qui précèdent, on n'a envisagé que l'hypothèse où les époux omettent de mentionner une compensation ou, plus exactement, s'abstiennent volontairement de le faire. Autrement dit l'accord de *ḫul'* est simplement muet sur la question. Mais que décider quand la compensation est exclue expressément, les époux s'accordent bien sur une séparation par *ḫul'*, tout en déclarant qu'il n'y aurait pas de compensation ? Alors, on en revient à la règle initiale, celle qui ouvre le chapitre

(1) Muhammad Qadrī, *al-Aḥkām aš-Šar'iyya fī l-Aḥwāl aš-Šaḫṣiyya*, Le Caire 1875.

(2) Loi jordanienne sur le statut de la famille, de 1951 ; Code du Statut personnel d'Irak en 1959 ; Ordonnance pakistanaise sur le droit de la famille, de 1961.

d'al-Kāsānī sur le *ḫul'* (1) en vertu de laquelle tout *ḫul'* sans compensation est une répudiation unilatérale, *ṭalāq*, conclue en termes « allusifs » *kināyāt*, qui, si elle est accompagnée de l'intention de répudier, entraînera la dissolution définitive du mariage, sans que, bien entendu, la femme soit obligée de payer quoi que ce soit à son ancien mari, et sans encourir aucune déchéance financière, quand elle est encore créancière de son mari d'une part de la dot, ou d'arrérages accumulés de l'obligation d'entretien *(nafaqa)* qui pesait sur lui. En effet, quand la compensation est simplement omise, on peut toujours — et c'est le secret de la solution qui a prévalu — faire jouer l'adage en vertu duquel l'emploi du mot *ḫul'* ou de l'un de ses dérivés sous-entend le paiement d'une compensation dont la loi elle-même fixe le montant.

Mais cette présomption (du reste irréfragable) ne peut pas être prise en considération quand les deux époux ont explicitement manifesté leur intention d'exclure toute espèce de compensation, c'est-à-dire de se mettre sous l'empire de la règle qui veut que tout *ḫul'* qui ne comprend pas une compensation expressément convenue, ou tacitement acceptée, est tenu pour une répudiation unilatérale, un *ṭalāq* ordinaire.

La subtile distinction entre compensation simplement omise et compensation exclue expressément, qui a échappé à bien des commentateurs de la loi hanafite, musulmans eux-mêmes, et parfois professeurs de droit, a bien été mise en relief par Muḥammad Qadrī pacha. L'article 282 de ses *Aḥkām* (2) dispose en effet : « Si le mari prononce le *ḫul'*, en *excluant toute compensation*, les prétentions respectives des époux ne seront pas éteintes... ». L'opposition entre la règle contenue dans cet article et celle qu'énonce, *in fine*, l'article précédent, relatif au *ḫul'*, dans lequel il n'est pas fait mention d'une compensation, illustre parfaitement le mécanisme de la loi hanafite touchant le *ḫul'* sans compensation, *al-ḫul' bi-ġayr 'iwaḍ*.

Le Code syrien du Statut personnel de 1953 reprend à son tour la distinction précédente. Son article 99 envisage l'hypothèse où

(1) *Badā'i' aṣ-Ṣanā'i'*, III, 144.
(2) *al-Aḥkām aš-Šar'iyya fī l-Aḥwāl aš-Šaḫṣiyya*, Le Caire 1875.

il n'est pas fait mention d'un *badal* (on sait déjà les conséquences qu'il en tire) et l'article 100, le cas où les deux époux excluent, expressément, le *badal*, *iḏā ṣarraha bi-nafī l-badal*; en l'occurrence, le *ḫul'* équivaut à une répudiation unilatérale, *ṭalāq maḥd* (une vraie répudiation).

Avant de terminer, on pourrait se demander pourquoi les époux s'abstiennent de mentionner une compensation ou l'excluent expressément, quand il serait si simple de prévoir une compensation dérisoire mais qui suffirait à donner, indiscutablement, à leur convention les caractères du *ḫul'* avec toutes les conséquences qui en découlent en droit hanafite, suivant la thèse d'Abū Ḥanīfa, qui a prévalu dans l'École ? Le fait que les *ḫul'* sans compensation soient rares dans la pratique ne dispense pas de tenter de donner une réponse à la question ; et il ne suffit pas de dire que les mobiles auxquels obéissent les parties, en agissant de la sorte, peuvent varier à l'infini. Dans le *ḫul'* où la compensation est simplement omise, il semble qu'il y ait là un calcul — mais un calcul honorable — de la part du mari. Quant au *ḫul'* où la compensation est expressément exclue, on pourrait y voir une satisfaction morale accordée à la femme, qui préfère un divorce convenu, au renvoi humiliant que constitue la répudiation unilatérale.

En ce qui concerne le mari, on comprend qu'il puisse avoir quelque scrupule à réclamer expressément à sa femme une compensation *('iwaḍ)* même très modeste, en raison de la réprobation générale qu'une telle conduite soulève dans l'Islam. Certes, le verset II, 229 du Coran l'y autorise, mais les versets 18-20 et 21 de la sourate IV jugent en termes sévères celui qui reprend à sa femme une partie de ce qu'il lui avait donné en dot. Les commentateurs du Coran ont, il est vrai, concilié entre elles ces dispositions (1). Quant aux *fuqahā'*, leur position est sensiblement différente, suivant l'école à laquelle ils appartiennent (2). On va, ainsi, de l'enseignement le plus intransigeant qui est celui

(1) Par ex. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Le Caire 1950, III, 136 sqq., V, 78 et 99.

(2) Pour un tableau récapitulatif des solutions des différentes écoles sunnites et chiites, cons. 'Alī al-Ḫafīf, *Furaq az-zawāj*, Le Caire, p. 163 sq.

des Imāmites, des Zaydites, et qui, dans le passé, fut celui des Ẓāhirites, comme quoi le mari *n'a pas le droit* de recevoir une compensation, à moins que la femme, par aversion pour lui, n'ait réclamé elle-même le *ḫul'*, jusqu'à la solution hanafite, la plus indulgente, qui frappe d'une réprobation *(karāha)* morale et religieuse, seulement, le fait par le mari d'exiger une compensation, tout en déclarant le *ḫul'* même extorqué dans les conditions les plus sordides, parfaitement valable sur le plan judiciaire (1).

Toujours est-il qu'il est resté de toutes ces condamnations morales et de ces réprobations doctrinales une sorte de gêne chez les Musulmans pieux, à négocier ouvertement un *ḫul'* en précisant la contrepartie financière que doit lui remettre sa femme. Il y échappe en s'abstenant de prévoir une compensation quelconque, ce qui, en droit hanafite, ne le prive pas de tout avantage matériel, si l'on adopte la thèse qui semble bien avoir prévalu dans l'École, que les déchéances relatives aux créances respectives des époux, nées du mariage, qu'entraîne le *ḫul'* avec stipulation de *'iwaḍ*, vont se produire, quand même, si la compensation est simplement omise.

Il est plus malaisé de rendre compte des raisons susceptibles d'inciter un mari à adopter la formule du *ḫul'* comportant l'exclusion expresse de toute compensation, quand il lui suffirait de répudier purement et simplement sa femme, puisque le résultat serait le même. Il faut supposer qu'à la demande de la femme, et afin de ménager l'amour-propre de celle-ci qui lui fait préférer une séparation convenue, au renvoi humiliant que constitue la répudiation unilatérale, ce mari compréhensif se rende à de telles considérations ; ce qui paraît pour le moins inhabituel, chez un individu, par hypothèse, en mauvais termes avec sa femme et sur le point de s'en séparer.

Y. Linant de Bellefonds
(Paris)

(1) al-Marġīnānī, *Hidāya*, Le Caire, édit. Ḥalabi, II, 11.

REMARKS ON THE *THEOLOGUS AUTODIDACTUS* OF IBN AL-NAFĪS

I

The notion of a self-taught theologian is absurd, even if one were to assume a wholly human religion. Yet Ibn al-Nafīs (A.D. 1210-1288) (1), a prominent scientist and physician presumably not uninstructed in the ways of God and men, tells the story of a man called Perfect who learns everything about God and prophecy, and acquires detailed information about the Seal of the Prophets, including his way of life, his law, and the events that will take place after his death, without the benefit of instruction by God, a prophet, or any other man.

One must begin by wondering why Ibn al-Nafīs chooses to present traditional subjects in a novel way. The way of life of the Seal of the Prophets, the opinions and practices prescribed in his law, and the events that took place in his community from his death to Ibn al-Nafīs' time, are the subject matter of the history of the life of Muḥammad (the *Sīrah* literature), of theology and jurisprudence, and of the history of the Islamic

(1) *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*, eds. Max Meyerhof and Joseph Schacht (Oxford, 1968). All references in the body of the paper are to the pages and lines, or the parts and chapters, of the Arabic text.

community, respectively. Instead of writing as a historian, theologian, or jurist, who verifies, defends, or reasons juridically about the life and work of the Seal of the Prophets and the history of his community, Ibn al-Nafīs decides to tell a story whose hero is a mythical man called Perfect, a man who spins out of his own head all these matters on the basis of the most rudimentary experience of social life after he arrives at a mythical city. Perfect is a mythical universal prophet-scientist, a man who foretells all the important events which will take place on earth and knows their immediate causes in this lower world and their ultimate cause in the upper world. It is tempting to conclude that Ibn al-Nafīs made a valiant effort to give a purely rational account of the course of human history and came to the conclusion that such an account cannot claim to be more than a likely story.

Ibn al-Nafīs does not narrate the story of Perfect directly. The story is told by yet another mythical character whose name is Virtuous son of Rational. Ibn al-Nafīs does not explain how Virtuous son of Rational came across the story of Perfect, who does not talk to anyone and has no contact with other human beings after he begins his reflections on society and prophecy (10.1 ff.). Between the historical figure of the Seal of the Prophets and the historical author are interposed two mythical figures, that of Perfect, the story of whose life and reflections encompasses the historical figure of the Seal of the Prophets, and Virtuous son of Rational, the original narrator of the account concerning Perfect. No author in his right mind (surely no author who is said to have asserted that he would not write anything unless he knew that it would survive for ten thousand years) would choose this roundabout method merely to write a summary of historical events and generally accepted theological and legal doctrines. To learn something from this book about the prophetic way of life and religious laws, one must first unravel the author's narrative technique, determine the role played by Ibn al-Nafīs as the redactor of the story, and distinguish it from the role played by Virtuous son of Rational as the original narrator.

II

Ibn al-Nafīs speaks twice in his own name in the first person singular. Both instances occur in a short passage which forms the core of his introductory remarks: "*My intention* in this epistle is to retell in a general sort of way what Virtuous son of Rational stated about the man called Perfect concerning the prophetic way of life and religious laws, by consistently omitting any elaboration, avoiding ambiguity, clarifying the problems so far as possible and in the manner appropriate to the size of this book, and arranging *my discourse* in it in four parts" (3.5-9).

Ibn al-Nafīs' narrative is obviously quite different from the narrative of Virtuous son of Rational. It is, to begin with, more selective. Ibn al-Nafīs' intention is to retell only or mainly that portion of the narrative of Virtuous son of Rational which concerns "the prophetic way of life and religious laws." In fact, twenty-five of his twenty-nine chapters deal with this theme, leaving only the first two chapters (I. 1-2) and the last two (IV. 9-10) as reminders of the other themes treated by Virtuous son of Rational. These four chapters reveal that Virtuous son of Rational dealt more extensively with such themes as nature and chance, the sciences and wisdom, and what occurs in the "upper world" and the "lower world." In the narrative of Virtuous son of Rational, Perfect appears to have been "always examining and reflecting on the states of beings" (48.15), while Ibn al-Nafīs' selective account gives the impression that Perfect paid more attention to human things in general, and the life and work of the Seal of the Prophets in particular, than to the states of beings.

Ibn al-Nafīs has also revised extensively the part he selected from the narrative of Virtuous son of Rational. On the first view, it appears that this revision is meant to improve the style of the original narrative. Ibn al-Nafīs seems to imply that the original narrative was inordinately long, full of unnecessary details and elaborations, not free from ambiguities, and some-

what lacking in clarity; and that its author was ignorant of or incompetent in matters of style. Since Ibn al-Nafīs has omitted the elaborations and avoided the ambiguities of the original narrative, we cannot judge their stylistic merits or determine whether they were appropriate to its size.

Yet there are indications in the portions which Ibn al-Nafīs chose to retain in his book that Virtuous son of Rational was quite knowledgeable about and concerned with matters of style. The thirteenth chapter (II. 10), with which Ibn al-Nafīs concludes the discussion of the prophetic way of life, deals primarily with the composition and eloquence of the book of the Seal of the Prophets. And the fourteenth chapter (III. i. 1), with which Ibn al-Nafīs begins the discussion of the religious laws, is devoted to the manner in which the Seal of the Prophets should instruct men about God's attributes. A closer look at the latter chapter in particular reveals that, in revising the original narrative, Ibn al-Nafīs followed some of the suggestions he found in the narrative of Virtuous son of Rational about the style which ought to be employed by the Seal of the Prophets when addressing the many, the multitude, or the majority of men (27.1-14). If we take Ibn al-Nafīs' introductory remarks in conjunction with the remarks in this chapter, we will be led to the conclusion that the narrative of Virtuous son of Rational was addressed to the few or the elect. This is perhaps the reason why it could not dispense with elaborations or details, avoid ambiguities, or confine the clarification of the problems to the measure appropriate to a small book intended to treat them in a general sort of way. Since the narrative of Virtuous son of Rational deals, among other things, with the Seal of the Prophets and his style, it instructs the few in the salient features of this other style, whose primary purpose is to instruct the multitude in the opinions prescribed by the law without disturbing their social life or distracting their minds from their practical occupations. Virtuous son of Rational endeavors also to explain to the few that the method of address whose primary purpose is to instruct them in the states of beings "contradicts the primary purpose of prophecy" (27.9). Ibn al-Nafīs can be said to have decided to retell the narrative of Virtuous son of

Rational about the prophetic way of life and religious laws in such a way as to avoid, so far as possible, contradicting the primary purpose of prophecy. He revised the original narrative, following stylistic guidelines which he found in the original narrative itself.

The last of these guidelines says that the prophet, while stating things "in a general sort of way," should not "neglect details altogether, but include in his discourse symbols and hints from which the few will comprehend all the details, even though the many will confine themselves to what they understand of the external sense of his discourse" (27.12-14). In his introductory remarks, Ibn al-Nafīs is silent about "symbols and hints." Instead, he speaks about the "arranging *my discourse*." By "arrangement" he does not mean here composition and eloquence, or the stylistic devices which the prophet must use in "his discourse." Nor does he mean the order followed by Virtuous son of Rational in presenting Perfect's generation and development, or the orderly manner in which he presents Perfect's reflections and how they led him to knowledge, opinion, or belief. Rather, he means the division of the book into parts and chapters, and the order in which the parts and chapters are arranged; and speaks of "my discourse" in connection with this kind of arrangement. Ibn al-Nafīs distinguishes between the revised version of the discourse of Virtuous son of Rational and his own arrangement of that version. The "text" of his "arrangement" consists of the title of the book and the introductory remarks (1, 3.1-15), the numbers and titles of all the parts and chapters, and the concluding remarks (53.11-14). Everything else—that is, the entire narrative proper—is explicitly attributed to Virtuous son of Rational (1).

(1) Each of the four parts begins with the phrase "Virtuous son Rational said." Ibn al-Nafīs decided not to repeat this phrase at the beginning of each chapter but at the beginning of each part only. In the title of each part (and in the titles of the two sub-parts of Part III) he repeats the expression "and *our* discourse in this Part (or in this sub-part) covers x chapters." (This expression, like most of the title, has not survived in Part I, see 4.1-2 and the editors' n. 1). "Our discourse" means "my" discourse (the numbers and titles of the parts and the chapters) and the discourse of Virtuous son of Rational (the narrative proper).

Ibn al-Nafīs' divisions are outwardly excessive and arbitrary. A short narrative of about fifty pages is divided into four parts and twenty-nine chapters of unequal length. The original narrative of Perfect's birth and development appears to have divided itself according to the decades of Perfect's life. A man of extremely moderate temperament, he probably lived to be slightly over sixty (cf. 4.14 with 23.9-16, 37.1-2). Ibn al-Nafīs has preserved the following stages of Perfect's development. For reasons explained in the first chapter, Perfect had no early childhood and was generated as a youth already about ten years old (5.19). During the second decade of his life (between 10 and 19), Perfect studied the natural sciences or physics (8.12). During the third decade of his life (between 20 and 29), he acquired knowledge about beings and that which gives them being—that is, metaphysics (cf. 8.12 with 9.8). During the fourth decade of his life, he learned about prophecies and the way of life of the Seal of the Prophets (cf. 9.8 with 26.16-17, 31.5-6). Sometime toward the end of the fourth decade of his life, he learned about the religious law of the Seal of the Prophets and the events that will occur after his death. The last two decades of Perfect's life are not accounted for by Ibn al-Nafīs, whose last reference to Perfect's age is at the point when he had reached "nearly forty years" (that is, when he had actually lived 39-10=29 years outside the cave in which he was generated). Ibn al-Nafīs has arranged his story so that Perfect's entire life is practically covered in Part I (I. 1 covers the first or pre-natal decade, I. 2 covers the second and third decades, and I. 3 covers most of the fourth decade). Part II, which consists of 10 chapters covering the details of the life of the Seal of the Prophets, is not assigned a definite span in Perfect's life but assumed to be a mere extension of what Perfect had learned in I. 3. Part III, which covers the "scientific" and "practical" prescriptions of the religious law of the Seal of the Prophets, and consists of 2+4=6 chapters, is assigned a very short period toward the end of the fourth decade of Perfect's life. Part IV, which, like Part II, consists of 10 chapters and covers the events occurring after the death of the Seal of the Prophets, is again not assigned a definite span in Perfect's life but assumed

to be an extension of III. ii. 4. Only three of the six decades of Perfect's life are thus accounted for in Ibn al-Nafīs' story, and of these he spends one in the study of physics, another in the study of metaphysics, and only one (between the ages of 30 and 39) in the study of society and prophecy. Ibn al-Nafīs' arrangement covers the first two of these three decades in a single chapter (I. 2) and most of the third in the next chapter (I. 3), and then spreads out what Perfect learned in a very short period of time (when he was approaching his fortieth year) into the remaining twenty-six chapters. In this manner, he creates the impression that Perfect devoted most of his life to inquiring into the prophetic way of life and religious laws rather than physics and metaphysics (examining and reflecting on beings). Even more significant, perhaps, is Ibn al-Nafīs' silence about Perfect's activities during the last two decades of his life. Like Perfect, the Seal of the Prophets is said to be a man of moderate temperament who must therefore live through mature age (from forty to slightly over sixty), when the intellect is in the most perfect state and when he prophesies and performs his mission as prophet. Yet Ibn al-Nafīs terminates his book without giving the reader an account of Perfect's activity during his mature age. And it is only in passing that he informs the reader that "Perfect was *always* examining and reflecting on the states of beings" (48.15).

The division of the revised narrative into parts and chapters must therefore be seen as a commentary on what Ibn al-Nafīs calls "*my* intention" rather than on the narrative of Virtuous son of Rational. The text of the titles of the parts and chapters, on the other hand, is meant to describe what is covered in each division and indicate what Virtuous son of Rational meant to do in it. The titles of the four parts are first enumerated at the conclusion of Ibn al-Nafīs' introductory remarks (3.10-15). Here, each part is said to deal with *how* Perfect arrived at knowing the subject matter of that part. The title of Part I, for instance, is this: "On how this human being who is called Perfect is generated and how he arrives at knowing the sciences and prophecies." Then these titles are repeated at the beginning of each part. The title of Part I, which follows immediately

after the introductory remarks (4.1-2), is revised as follows: "On *the explanation of* how this human being who is called Perfect is generated and how he arrives at knowing the sciences and prophecies." The titles of the three chapters in this part offer the following additional variations. Chapter 1: "On the explanation of how this *man* who is called Perfect is generated." (The emphasis on Perfect's manliness must be interpreted in a way that takes account of his lack of interest in sex and his oblivion to the difference between male and female when examining the organs of animals. The sexual life of the Seal of the Prophets and of his community does not escape him, however.) Chapter 2: "On how the so-called Perfect comes to know the sciences *and wisdom*." (The explanation of the "how" and Perfect's "arrival" at this knowledge are omitted. This chapter, as explained earlier, covers two decades of Perfect's life, during which he was engaged in the study of all beings with the exception of human beings.) Chapter 3: "On the explanation of how the so-called Perfect arrives at knowing the *affair* of prophecies." The title of Part II and the titles of the 10 chapters it covers contain no "explanation," and none of the chapter headings mentions Perfect by name; they speak exclusively of "the Seal of the Prophets" or "this prophet." The title of Part III is revised by the insertion of "the explanation of"; and the titles of the two sub-parts and of the six chapters they cover are again silent about Perfect and speak of "the prophet" or "this prophet," except for III. i. 2 (that is—the fifteenth chapter) whose title is: "On what the *Seal of the Prophets* brings forth of the *affair* of the resurrection." The title of part IV and the titles of the 10 chapters it covers contain no "explanation," but Perfect's name is re-introduced in all the 10 chapter headings. According to Ibn al-Nafīs, then, his revised version of the narrative of Virtuous son of Rational "explains" the "how" or gives both the "why" and the "how" of Perfect's spontaneous generation as a youth of ten (which is miraculous or "extremely rare," see 34.8). It "explains" how he came to know the "affair" of prophecies (which "affair" is then identified with "that which is called what is miraculous," cf. 9.6 with 11.14-15). And it "explains" everything in the religious law of the prophet

—that is, the practical law, which most men find hard to understand; God's attributes, which are even harder to understand; and the resurrection, which is the most difficult thing to understand and is commonly thought the most miraculous of all miraculous affairs. But it does not explain how Perfect arrived at knowing the sciences and wisdom, the prophetic way of life, or the events that will occur after the death of the Seal of the Prophets. Whatever the intention of Virtuous son of Rational may have been, Ibn al-Nafīs' intention (as expressed in his omissions, divisions, and titles) was to relegate to the background Perfect's examination of beings and create the impression that Virtuous son of Rational had failed to explain what is knowable to man as man and succeeded in explaining what most men consider beyond the power of unaided reason.

III

Ibn al-Nafīs does not distinguish between the discourse of Virtuous son of Rational and the reflections of Perfect. Virtuous son of Rational does not transmit the story of Perfect from Perfect or from anyone else (1). He simply invents it. Indeed, he presents his hero as a man who thought much and spoke out or spoke to himself, but never conversed with another human being. In the only incident in which Perfect is placed in the company of other men (9.11 ff.), they teach him to speak and inform him about the conditions of their cities. He is amazed about what they say to him, but does not reciprocate by informing them about conditions on his island or what he learned there during the preceding two decades. Further, the story contains numerous passages consisting of explanations and justifications of the conclusions arrived at by Perfect, written in such a way as to

(1) This is not the place to discuss the fact that a substantial part of I. 3 and Part III consists of excerpts from Book X of the Metaphysics of Avicenna's *On Healing* or the fact that part of III. i. 2 is taken from the Psychology of the same book.

make it difficult to determine whether they are part of Perfect's reflections or statements added by Virtuous son of Rational. Finally, there are at least thirteen instances in which Virtuous son of Rational interrupts the story and refers back to what has been mentioned or said or explained by "us" earlier, and one case in which he addresses the reader, using the formula "because, as you will know later on" (18.7). Interesting as each one of these fourteen cross-references is in itself for the interpretation of the story, all of them transform Perfect's opinions into opinions for which Virtuous son of Rational takes full responsibility. Unlike Ibn al-Nafīs who scrupulously separates his own discourse from the discourse of Virtuous son of Rational, the latter has no scruples about subscribing to the views of this hero Perfect.

The only part which must be attributed to Virtuous son of Rational and cannot be attributed to Perfect is the account of the generation of Perfect (I. 1), which is presented, not as a story, but as a series of events that "chanced to happen." Perfect's spontaneous generation cannot be accounted for by the fact that he is meant to be "self-taught" or to possess only "natural" knowledge while on the island; for this purpose, he could have just as well been generated by human parents and cast off on the island to live by himself (1). That a human being can be generated spontaneously even at a time when most human beings are being born of parents, seems to be important for the account of Virtuous son of Rational. (Prophets, on the other hand, rare as they are in other respects, must be born of human parents, cf. 14.4 ff. with 34.7-8.) Perfect's spontaneous generation is meant to instruct the reader about the true beginning of man.

The account of Perfect's spontaneous generation allows us to say that Virtuous son of Rational is a student of nature and must be grouped with the scientists and philosophers known as the naturalists or physicists (2). Man (and, presumably, all

(1) Cf. Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, ed. Léon Gauthier (2nd ed.; Beirut, 1936), pp. 24-26.

(2) See al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, eds. Jamīl Ṣalībā and Kāmil 'Ayyād (5th ed.; Damascus, 1956), pp. 71-72.

other living beings) are generated through the mixture of different elements or natures. The mixture is heated and cooked, and its temperament rendered progressively more moderate, until it is prepared to become the organs and the body of a human being. God's knowledge and care bring everything into existence (cf. 8.26-9.4) in the sense that He is the author of the order or design which pervades all beings and does not "withhold its due from anything which deserves it, and grants to everything which is prepared [for something] that for which it prepares itself" (5.2-3). There is no such thing as a self-subsisting soul. Man has a spirit, which is a refined and airlike temperament, generated out of the very same mixture as the human body (5.5-6). The soul (its substantiality, separateness from bodily material, and immortality) is something that the Seal of the Prophets and Perfect need to talk about when they try to convince the multitude about the "affair of the resurrection" (III. i. 2).

In I. 2, which deals with how Perfect comes to learn about "the sciences and wisdom," it is revealed that Perfect, too, is a physicist. Perfect observes, sees, examines, or comes to know, everything about animals and their organs, including the left ventricle of the heart, which he "observed" to be "full of spirit" (7.1-3). From animals and plants he moves to the "bodies up high" (meteorology). Finally, he reaches the "heavenly bodies." Perfect "observed their movements, their order in relation to each other, their revolutions, and the like" (8.11). Instead of revealing the results of Perfect's observations about the heavenly bodies, however, Virtuous son of Rational informs the reader that these observations were conducted "in the manner we explained elsewhere [literally: in what is not this book]" (8.11-12). In the last two chapters of this book, Virtuous son of Rational reveals some of the results of Perfect's observations about the heavenly bodies. The gist of the argument is as follows. Everything in the lower world is governed by the movements of the heavenly bodies. It is a testimony to the virtue of Virtuous that he does not discuss explicitly the question whether the heavenly bodies are generated or eternal (1).

(1) Cf. Ibn Ṭufayl, *op. cit.*, pp. 81-86.

Nor does he require Perfect's prophets (not even the Seal of the Prophets) to teach the few or the many, explicitly or through symbols and hints, the doctrine of the creation of the world.

So far, Perfect has learned that the being of beings is well designed and well constructed. Now he asks whether they exist by themselves or by "another" which gives them being; and, if the latter, what that giver of being is and how it is. He had "observed that a large number of bodies exist sometimes and cease to exist at other times" (8.16). These bodies which come into being and pass away include animals (cf. 6.16-17), plants (cf. 8.2-3), and such "higher bodies" as rain, hail, snow, thunder, and lightning; but not the elements (or the "natures" of the elements) or the heavenly bodies. On the basis of his observations, Perfect concludes ("he knew") that "it is not impossible for *those bodies* to be and not to be" (8.16-17). Perfect could have explained the being and not-being (the coming to be and passing away) of beings that are not always, by other beings which are always—that is, by the agency of the elements, the heavenly bodies, or the cooperation of the elements and the heavenly bodies. Instead of allowing Perfect to pursue his own reflections, however, Virtuous son of Rational says that what Perfect had learned about "those beings" is "the same as what we [that is, we Muslim philosophers and theologians] call the 'possible' " (8.18), and goes on to attribute to Perfect an "opinion" which Perfect (who apparently knew nothing about the theological-philosophic notion of "possible" being) could not have arrived at on his own. What is at issue is not whether, left to his own devices, Perfect could have arrived at a God who knows and cares for everything (this he could have arrived at by the argument from design, which is said to have been part of the doctrine of the physicists), but the relation between the bodies that come to be and pass away and the bodies that are always. This relation is obscured by Virtuous son of Rational, first by omitting what Perfect had learned about the heavenly bodies; and then by introducing his own notion of "possible" being, omitting the distinction between various kinds of possible beings, and emphasizingt he polarity between "all the 'possibles' " and that which is "not 'possible'" (8.24). As for Perfect him-

self, after nearly a decade of reflection on the Necessary Being, God, or the Creator, he was still unable to determine His claim on His servants and—what is more baffling—was still thinking about the question whether the Creator "belongs to" or "is one of the things *(mimmā)* that ought to be worshipped and obeyed" (9.8-10). Since Virtuous son of Rational apparently substituted the theological-philosophic interpretation of Perfect's thoughts on the beings that are always and failed to state Perfect's own thoughts, we can only speculate about what those many things are which Perfect had found worthy of being worshiped and obeyed, or why he found it so difficult to include the Creator among them or learn the mode of "worship appropriate to His Majesty." (9.10-11).

Perfect is delivered from his quandary by a chance event: by the wind, which throws a ship full of merchants and other creatures on his island (9.11-12). His exit from the cave in which he was generated was made possible by another chance event: by the earth, which crumbled and fell away and opened up the entrance to the cave (5.21-22). His very generation came about by still another chance event: by the water, which formed a great torrent (4.5, cf. 13.13-14). But the end of all life on earth, which will be heralded by intense heat and great fires (50.25), will not be a chance event. It will be a consequence of the diminution and disappearance of the obliquity of the ecliptic.

Muhsin MAHDI
(Cambridge, Mass.)

SIGNIFICATION CORANIQUE DE *ḤALĪFA* ET D'AUTRES DÉRIVÉS DE LA RACINE *ḤALAFA*

Les expressions coraniques *ḫalīfa*, pl. *ḫalā'if* et *ḫulafā'*, ont été souvent traduites avec imprécision. La forme du singulier *ḫalīfa*, que l'on ne rencontre que deux fois (sourate II, 30 et XXXVIII, 26), est traduite par Richard Bell en *vice-gerent*, par Arthur J. Arberry en *viceroy*, par Régis Blachère en *vicaire* (voir sa remarque de la sourate XXXVIII, 26) et par Muhammad Hamidullah en *lieutenant*. Pour la traduction des formes du pluriel *ḫalā'if* et *ḫulafā'*, Bell passe de *successors* à *vice-gerents*, Arberry de *successors* à *viceroys*, Hamidullah de *lieutenants* à *gérants*, tandis que Blachère utilise toujours l'expression *les derniers détenteurs*. Dans son petit commentaire du Coran (*Companion to the Qur'ān, Based on the Arberry Translation*, Londres 1967), W. Montgomery Watt n'a pas encore réglé le problème qui est soulevé par les expressions ci-dessus (cf. mon compte rendu du livre dans *Der Islam*, XLVI, 1970, p. 72 sq.), mais dans sa nouvelle publication *Islamic Political Thought, The Basic Concepts*, Edimbourg 1968, il a comblé cette lacune. Dans le chapitre III *(The Early Caliphate)* — en renvoyant à son article *God's Caliph* du *Minorsky Memorial Volume*, Cambridge, non encore paru — il s'exprime ainsi sur les deux passages du Coran dans lesquels le mot *ḫalīfa* est au singulier et sur les sept passages dans lesquels il est au pluriel (p. 32) :

"The form *khalīfa* occurs twice in the Qur'ān, and there are seven occurrences in all of two plural forms. There was much discussion among commentators on the Qur'ān about the precise meaning of some of these passages, but no agreed conclusion was reached... The difficulty experienced by the commentators arises from the fact that the root of *khalīfa* has had a rich and varied semantic development in Arabic. The meaning of *khalīfa* has so many facets that it is hard to know which is dominant in certain contexts. The basic meaning is 'successor' or, as one commentator defined it, 'one who takes the place of another after him in some matter'. The plural instances in the Qur'ān refer to peoples or tribes who occupy lands formerly occupied by other peoples who have been destroyed by God in punishment for disobedience. In all these cases the translation 'successors' would be justified; but in some of them there is no mention of the predecessors and so little emphasis on succession that the translation 'inhabitants' or 'settlers' would not be seriously misleading. In the singular however, *khalīfa*, besides meaning 'successor', may also have the suggestion of one who exercises authorithy, though possibly in a subordinate position."

C'est une interprétation claire et absolument viable du problème. Mais si l'on s'y associe, il faut souscrire à ce que le sens fondamental « successeur » cède le pas, dans quelques cas où le mot se trouve au pluriel, au sens de « habitant » et que, dans les deux cas où le mot *ḫalīfa* « successeur » se trouve au singulier, on pourrait par là penser simultanément à quelqu'un qui exerce une autorité, encore que peut-être dans la position d'un subordonné.

Mais en aurait-on pour autant terminé ? Peut-être s'en sort-on avec le sens de « successeur » sans avoir à faire les restrictions apportées par Watt. Dans les pages suivantes, je voudrais entreprendre la tentative d'une telle interprétation unitaire des textes respectifs et la soumettre à la discussion. J'y prends en considération l'ensemble des passages du Coran qui se trouvent dans un rapport plus vaste, y compris ceux dans lesquels sont utilisés non pas les substantifs *ḫalīfa*, *ḫalā'if* et *ḫulafā'*, mais les dérivés verbaux de la racine *ḫ l f (ḫalafa* et *istaḫlafa)* ainsi

que les expressions apparentées telles que *istabdala*, mais je me limite conséquemment à l'usage coranique. Les dires des commentateurs du Coran n'ont pas valeur d'affirmation décisive pour une telle tentative d'interprétation, parce qu'ils peuvent être influencés par l'évolution ultérieure du sens de l'expression *ḫalīfa*.

De l'ensemble des vingt-deux passages concernés, il faut comprendre sans équivoque la plupart dans le sens que Dieu fait succomber les peuples ou les générations quand leur temps est achevé ou quand, par suite de leur comportement impie, ils ont perdu le droit à l'existence, et qu'Il les remplace par d'autres peuples ou générations. Ceux-ci sont en conséquence les successeurs et les héritiers de ceux qui les ont précédés, mais en aucune façon leurs représentants. Ils ont, de leur côté, à prouver leur droit à l'existence par une vie agréable à Dieu. Le fait se dégage sans équivoque du texte de la sourate X, 13 sq. : « Certes, Nous avons fait périr les générations d'avant vous, quand elles eurent été injustes. Leurs messagers leur avaient apporté les preuves, cependant, elles ne furent pas disposées à croire. Ainsi payons-Nous les gens criminels. Ensuite, Nous vous avons établis comme successeurs sur la terre, après eux, afin de voir comment vous agiriez. » Dans le verset 73 de cette même sourate, il est question de Noé et de ses contemporains : « Ils le traitèrent de menteur. Donc, Nous le sauvâmes, lui et ceux qui étaient avec lui dans l'arche, et Nous en fîmes des successeurs. Et Nous noyâmes ceux qui avaient traité Nos signes de mensonges. » Les trois passages suivants traitent des ʿĀd et des Ṯamūd. (Dans les deux premiers, Hūd est celui qui parle, dans le dernier c'est Ṣāliḥ.) Sourate VII, 69 : « Rappelez-vous, quand Il vous a établis comme successeurs, après le peuple de Noé » ; sourate XI, 57 : « Si vous vous détournez (c'est votre affaire. Moi) je vous ai transmis ce avec qui j'ai été envoyé vers vous. Et mon Seigneur fera succéder un autre peuple que vous » ; sourate VII, 74 : « Rappelez-vous, quand Il vous a établis comme successeurs, après ʿĀd, et vous a installés sur la terre. » Trois autres passages traitent de Moïse, et de ses contemporains et de leur descendance. Sourate VII, 128 sq. (Moïse à ses gens) : « Peut-être que votre Seigneur fera périr

vos ennemis et vous fera succéder sur la terre, afin de voir comment vous agiriez » ; sourate VII, 169 : « Après eux, (leur) ont succédé des successeurs qui, ayant hérité l'écriture, prennent ce qu'offre ce (monde) immédiat » ; sourate XIX, 59 : « Après eux, (leur) ont succédé des successeurs qui délaissèrent la prière et suivirent les passions. » Les huit passages suivants se trouvent parmi des proclamations, qui sont adressées directement aux contemporains de Mohammed. Sourate XXIV, 55 : « Dieu a promis à ceux d'entre vous qui croient et font des œuvres pies, de les faire succéder sur la terre, comme Il fit succéder ceux d'avant eux, et de donner stabilité à leur religion qu'Il a agréé pour eux » ; sourate IX, 39 : « Si vous ne partez pas en campagne, Il vous châtiera d'un châtiment douloureux et vous remplacera par un autre peuple... » ; sourate XLVII, 38 : « Si vous vous détournez, Il vous remplacera par un autre peuple. Puis, ceux-ci ne seront pas vos pareils » ; sourate LVII, 7 : « Croyez en Dieu et Son Apôtre, et faites dépense sur ce en quoi Il vous a fait successeurs » ; sourate VI, 133 : « S'il veut, Il vous emportera et fera succéder après vous ce qu'Il voudra, comme Il vous a procréés de la descendance d'un autre peuple » ; sourate IV, 133 : « S'Il veut, Il vous emportera, ô hommes, et fera venir d'autres. Dieu est assez puissant pour faire cela » ; sourates XIV, 19 sq. et XXXV, 16 sq. : « S'il veut, Il vous emportera et fera venir une autre création. Cela n'est point malaisé pour Dieu. »

Dans les passages restants est présente manifestement cette même conception de l'histoire sainte, même si, ici, les devancières des générations ou des personnes isolées décrites comme « successeurs » ne sont pas nommément citées. On peut les déterminer d'après le contexte. Pour l'homogénéité de la conception parle entre autres le fait que même ici l'ajout « sur la terre » ne fait pas défaut *(ḫulafā' al-arḍ, ḫalā'if al-arḍ, ḫalā'if fī l-arḍ, ḫalīfa fī l-arḍ)*. C'est pourquoi je proposerais volontiers les traductions suivantes ; sourate XXVII, 62 : « N'est-ce pas Lui qui exauce l'angoissé, quand il L'implore, et qui déblaie le mal, et qui vous établit comme successeurs (de générations antérieures) sur la terre ? Y a-t-il un dieu à côté de Dieu ? Combien peu vous vous rappelez ! » ; sourates VI, 165 et XXXV, 39 :

« C'est Lui qui vous a établis comme successeurs (de générations antérieures) sur la terre » ; sourate II, 30 : « (Rappelle) quand ton Seigneur dit aux anges : ' Je vais établir sur la terre un successeur '. Ils dirent : ' Vas-Tu y établir quelqu'un qui mettra le désordre et répandra le sang, tandis que nous, nous glorifions Ta louange et proclamons Ta sainteté ? ' ». Quand ici Dieu dit aux anges, eu égard à Adam, qu'Il établira sur la terre un successeur, il faut selon toute apparence comprendre qu'Adam (et avec lui la race des hommes) remplacera désormais les anges (ou généralement les esprits) comme habitants de la terre. A la base, il y aurait l'idée que, avant la création de l'homme, les anges (ou les esprits) ont existé comme les seuls êtres doués de raison et (entre autres) ont peuplé la terre. (Dans la sourate XLIII, 60, on joue inversement avec l'idée que Dieu, s'Il le voulait, pourrait remplacer les hommes actuels par les anges : « Si Nous voulions, Nous ferions de vous des anges qui (vous) succéderaient sur la terre ») ; sourate XXXVIII, 26 : « O David ! Nous t'avons établi comme successeur sur la terre. Arbitre entre les hommes selon la vérité, et ne suis pas le désir, ou il t'égarera du chemin de Dieu. » On ne sait au juste qui il faut mettre comme prédécesseur de David. Peut-être Saül, eu égard au fait que David, ultérieurement, a remplacé comme souverain de tout Israël Saül et sa dynastie (cf. 2 Samuel 5) ? Quoiqu'il en soit, l'expression *ḫalīfa fī l-arḍ*, qui est ici appliquée à David, peut, en considération des nombreuses pièces justificatives rassemblées précédemment du Coran, être traduite tout simplement par « successeur sur la terre ». Comme roi, David a naturellement exercé une autorité. Mais son titre de *ḫalīfa* n'en énonce rien.

Pour terminer, il faut encore renvoyer à deux passages qui n'ont assurément rien à voir avec le déroulement cyclique de l'histoire sainte, mais qui, par leur formulation, ne peuvent être négligés. Ils concernent l'épisode de l'ancien testament relatif à l'adoration du veau d'or. Dans la sourate VII, 142, Moïse, avant de se rendre pour quarante jours sur le Sinaï pour recevoir le Décalogue, dit à son frère Aaron : *uḫlufnī fī qaumī wa-aṣliḥ wa-lā tattabi' sabīla l-mufsidīna*. Et dans le verset 150 de la même sourate, il dit à son peuple, qui a, entre temps,

fabriqué et adoré le veau d'or, en colère et rempli d'amertune *(ġaḍbāna asifan)* : *bi'sa-mā ḫalaftumūnī min ba'dī*. On a presque envie de traduire le premier passage : « Remplace-moi (ou : sois mon lieutenant) auprès de mon peuple, et agis bien, et ne suis pas le chemin de ceux qui mettent le désordre. » Mais ensuite il faut vraiment traduire le deuxième passage qui, dans l'expression, est conforme : « Que vous m'avez mal remplacé, après mon départ. » Dans ma traduction allemande du Coran, j'ai, en fait, procédé ainsi : « Vertritt mich (während meiner Abwesenheit) in meinem Volk », et « Ihr habt mich fürwahr schlecht vertreten, nachdem ich weggegangen war »). Mais, si l'on clarifie la situation dépeinte ici, une telle traduction semble, au moins pour le deuxième passage (verset 150), ne pas être appropriée. Les compatriotes de Moïse, restés au camp pendant son absence, peuvent à peine être qualifiés ses remplaçants. Lorsque des parents sortent et que leurs enfants restent tout ce temps seuls à la maison, pour « garder la maison », ceux-ci n'en deviennent pas pour autant les remplaçants de leurs parents. Il est à supposer que l'expression *bi'sa-mā ḫalaftumūnī min ba'dī* signifie simplement que les Israélites ont passé de mauvaise manière le temps que, pendant l'absence de Moïse, ils ont été livrés à eux-mêmes. Dans ce sens, Blachère traduit assez librement, mais fort à propos (en accord avec Ṭabarī) : « Combien détestable est ce que vous avez fait, après mon départ ! » Bell exprime d'une manière quelque peu imprécise mais, en échange, en rapport étroit avec l'original : « Ill have you acted as my successors after I left you ! » Je voudrais maintenant corriger ainsi ma traduction allemande : « Wie schlecht habt ihr euch verhalten, nachdem ich weggegangen war und euch zurückgelassen hatte ! »

On peut se demander si l'on ne doit pas comprendre et traduire également la formulation du verset 142 avec le même sens que celle du verset 150. Les deux passages, en effet, concordent absolument dans leur structure (*ḫalafa I* avec l'accusatif de la personne). La traduction française de *uḫlufnī fī qaumī* devrait être à peu près : « Il me faut te laisser en arrière auprès de mon peuple. » Et il faudrait en conséquence modifier ainsi ma traduction allemande : « Ich muss dich (während meiner

Abwesenheit) in meinem Volk zurücklassen. » En tout cas, le verbe *ḫalafa* n'a pas seulement le sens temporel : « venir après », « succéder », mais aussi le sens locatif « être derrière quelque chose ou quelqu'un », « rester [derrière] ». Comme preuves coraniques pour cette interprétation, il faut citer : sourate IX, 83 : *fa-q'udū ma'a l-ḫālifīna;* sourate IX, 87 et 93 : *raḍū bi-an yakūnū ma'a l-ḫawālifi;* en outre sourates IX, 81 et XLVIII, 11 et 15 sq. : *al-muḫallafūna;* sourate IX, 118 : *alladīna ḫullifū.* Voir, dans mon commentaire du Coran (Stuttgart 1970), les remarques à IX, 81, 83 et 87. Comparer aussi l'expression arabe *ḫaiyun ḫulūfun.* Elle caractérise une tribu dont les hommes valides séjournent pour l'instant hors du camp, de telle sorte que seuls les femmes, les enfants, les vieillards et les esclaves sont présents. « La tribu » ne « se compose » pour cette raison au terrain des pâtures momentanément que « de ceux qui sont restés ».

Rudi PARET
(Tübingen)

CHRISTOLOGIE ĞĀḤIẒIENNE

Chacun sait que l'auteur du *Livre des Avares* a également écrit, avant 232/846-7, puisqu'elle est citée dans l'introduction du *Kitāb al-Ḥayawān* (1), une *Réfutation des Chrétiens et des Juifs* dont seuls des extraits concernant plus spécialement les premiers ont été conservés (2) et rendus accessibles aux lecteurs de langue allemande (3), anglaise (4) ou française (5). Cet opuscule place Ğāḥiẓ au nombre des premiers Musulmans qui ont écrit sur le Christianisme, et il est probable que L. Massignon songeait aussi à lui lorsqu'il parlait des (6) «quelques grands noms qui tranchent sur le fond épais d'une masse de polémistes». On devra cependant remarquer que, tout au moins dans les passages retrouvés et traduits, l'auteur, tout en critiquant plusieurs dogmes du Christianisme ou en attaquant ses contemporains chrétiens, prend surtout une attitude défensive et se fait l'avocat des données

(1) I, 9 : *K. 'alā l-Naṣārā wa-l-Yahūd;* IV, 28 : *K. 'alā l-Naṣārā;* les deux titres s'appliquent très probablement à un seul et même écrit.

(2) Ed. J. Finkel, *Three essays*, Le Caire, 1926, 10-38.

(3) Trad. O. Rescher, *Excerpte*, Stuttgart 1931, 40-67 ; texte ar. et trad. du passage correspondant à la section III de la trad. Allouche (voir *infra*), dans J. Marquart, *Streifzüge*, Leipzig 1903, 271-6.

(4) Trad. J. Finkel, dans *JAOS*, 47 (1927), 311-34.

(5) Trad. I. S. Allouche, dans *Hespéris*, 1939, 129-55 (c'est cette traduction que nous citerons) ; trad. F. Nau, *Arabes chrétiens*, Paris 1933, 119-22, du passage correspondant aux pp. 132-4 de la trad. Allouche.

(6) *Le Christ dans les Évangiles selon al-Ghazâlî*, dans *Opera minora*, II, 523. Telle était aussi l'opinion de E. Fritsch, qui a exploité la *Réfutation* dans son *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930.

coraniques qui sont en contradiction avec les croyances professées par ses adversaires ou mêmes les dépassent. Nous allons tenter de rassembler et de classer les arguments qu'il utilise, mais auparavant, il convient de le laver d'une accusation que W. Marçais a contribué à accréditer par son enseignement oral, en se laissant influencer plus que de raison par Ibn Qutayba, qui va jusqu'à affirmer(1) : « [Ǧāḥiẓ] a écrit un livre pour citer les arguments des Chrétiens contre les Musulmans, mais s'il en vient à réfuter [le Christianisme], il le fait en des termes si exagérés qu'on dirait qu'il ne vise qu'à attirer leur attention sur ce qu'ils ignorent et à plonger dans le doute les Musulmans tièdes ». L'impression qui se dégage de la *Réfutation* ne corrobore nullement le premier chef d'accusation ; le second est peut-être plus fondé, car le *faqīh* de Bagdad ne pouvait ni admettre ni même concevoir l'opportunité de la « démythification » des croyances religieuses entreprise par Ǧāḥiẓ, avec tous les dangers que pareil dessein comportait pour l'intégrité de la foi des « Musulmans tièdes », c'est-à-dire de ceux qui s'avisaient de raisonner. Cependant, notre Mu'tazilite est tout de même un bon Musulman, et il est bien contraint — malgré qu'il en ait parfois — de s'arrêter devant le fait coranique (ou traditionnel, quand il est absolument authentique) et d'employer, pour le justifier, une argumentation dont il lui arrive de sentir le caractère spécieux et artificiel, sans pouvoir pour autant s'en dispenser. Or 93 versets du Coran, répartis dans 15 sourates, sont consacrés à Jésus, qui est cité 74 fois sous divers appellatifs, et il était impossible de l'ignorer, à un moment où de vives discussions d'ordre théologique s'élevaient librement entre adeptes de religions différentes, non sans déborder bien souvent le cadre de la théologie pure, pour se placer sur un terrain moins spirituel, celui de la politique. De fait, la *Réfutation* présente un caractère socio-politique accusé et s'apparente clairement aux écrits destinés soit à exciter le pouvoir central contre les groupes censés représenter un danger pour l'Islam — comme la *Nābita* ou même le *Livre des Avares* — soit à montrer l'incohérence des croyances reli-

(1) *Muḫtalif al-ḥadīṯ*, 72 ; trad. G. Lecomte, *Le traité des divergences du ḥadīṯ*, Damas 1962, 65-6.

gieuses qui ne s'appuient pas sur un livre directement révélé ou une tradition authentique — comme la *Risāla fī l-aḫbār wakayfa taṣiḥḥ* (1). Ğāḥiẓ s'en prend donc aux hommes et non aux textes, aux interprètes et non aux prophètes, et se garde même, dans sa critique du Christianisme, d'accuser les Chrétiens de falsification (2). Au demeurant, il ne manque pas de déclarer au début de sa *Réfutation* (3) : « Louange à Dieu... qui a fait que nous ne donnons la préférence à aucun de Ses prophètes, que nous ne nions la véracité d'aucun des Livres sacrés dont nous devons admettre l'authenticité », étant bien entendu que Muḥammad est privilégié et que le Coran sert de base de référence en cas de contestation. Toutefois les Évangiles, transmis par des (4) « personnages qui n'étaient pas à l'abri des erreurs, des omissions » et même des mensonges, offrent des contradictions et des divergences qui doivent inspirer une certaine méfiance ; toutes proportions gardées, ils sont comparables à la *Sunna*, et les problèmes posés par le *ḥadīṯ* sont précisément une préoccupation de Ğāḥiẓ, qui se livre à un minutieux examen des conditions dans lesquelles doivent être transmises les données tant historiques que religieuses, non sans faire appel, le cas échéant, à la tradition chrétienne. Il est au demeurant fort malaisé de mesurer l'étendue et la profondeur des connaissances qu'il possédait sur le Christianisme. Il n'ignorait naturellement pas l'existence des quatre Évangiles, et il se permet même de mettre en doute la crédibilité de Luc (5), mais affirme qu'il est impossible (6) « de savoir ce qu'est au juste le Christianisme », étant donné que les diverses sectes professent des doctrines différentes. Après avoir essayé de démon-

(1) Sous le titre *al-Ğāḥiz, les nations civilisées et les croyances religieuses*, nous avons donné, dans le *JA* (1967, 65-105), le texte, une trad. et un commentaire de la première partie de cette *risāla*, tandis qu'au même moment, et sans que nous nous fussions nullement concertés, J. van Ess en publiait et commentait la seconde, dans *Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden 1967, 171-201, sous le titre *Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām* (car Ğāḥiẓ n'intervient pas personnellement dans cette partie).

(2) Cf. L. Massignon, *op. cit.*, 526.

(3) Trad. Allouche, 129.

(4) *Ibid.*, 141.

(5) *Ibid.*, 141.

(6) *Ibid.*, 139.

trer qu'il faut de tout pour faire un monde, il écrit ailleurs(1): « Ne voyez-vous pas qu'une communauté (*umma* = ici secte) est unanime à déclarer que Jésus est Dieu, qu'une autre s'accorde pour le proclamer fils de Dieu, et une troisième pour dire que les dieux sont au nombre de trois et que Jésus est l'un d'eux ? Les uns sont fluctuants ; d'autres penchent pour le matérialisme ; certains deviennent nestoriens après avoir été jacobites, certains autres se convertissent à l'Islam en abandonnant le Christianisme ». Peut-être avait-il du Nestorianisme et du Jacobisme des notions plus précises, mais rien n'en transparaît dans son œuvre conservée, et s'il fait allusion aux divergences doctrinales, il demeure dans le vague et ne dit nulle part qu'elles portent sur la nature du Christ.

Il sait en tout cas que le principal point de friction entre Chrétiens et Musulmans est le mystère de la Trinité et la divinité de Jésus que le Coran combat ardemment. Comme A. Mérad(2) après bien d'autres(3), vient d'étudier avec beaucoup de sympathie et de finesse les passages coraniques où le Christ est cité, il nous suffira de rappeler que Jésus, selon le Coran, n'est ni un dieu en dehors (ou en dessous) d'Allah (V, 116), ni le fils de Dieu (IV, 169/171, IX, 30, XIX, 36/35), ni un membre d'une « triade » qui serait constituée d'Allah, de Jésus et de Marie (IV, 169/171, V, 73, 116). En revanche, sa conception miraculeuse, la notion de Verbe *(kalima)* et d'Esprit *(rūḥ)* sont bien coraniques (III, 55, IV, 169/171, XXI, 12, LXVI, 91), ainsi que l'affirmation des miracles (III, 41/46, V, 109/110, XIX, 30 ; III, 43/49, V, 112) et de l'ascension de Jésus, que les Juifs n'avaient cependant ni tué ni crucifié (III, 55, IV, 156/157 sq.), enfin de son rôle de témoin au Jour de la Résurrection (IV, 157/159).

Ǧāḥiẓ, qui ne connaît apparemment pas grand'chose de la vie du Messie(4) et s'intéresse seulement en philologue au sens du terme *masīḥ*(5), s'occupe spécialement du problème de la nature

(1) *Ḥuǧaǧ al-nubuwwa*, 128-9.

(2) *Le Christ selon le Coran*, dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, V (1968/1-2), 79-93.

(3) Voir *EI*², s.v. 'Īsā.

(4) Il sait qu'il montait un âne (*Ḥayawān*, VII, 204).

(5) Il donne de ce terme deux interprétations (*Avares*, 154) : oint d'huile sainte et « arpenteur » de la terre (cf. *EI*², s.v. 'Īsā).

du Christ et consacre un assez long développement à la donnée coranique relative aux paroles qu'il aurait prononcées au berceau, mais à propos de ces questions, il exprime, dans la *Réfutation* et ailleurs, des idées qui ont une portée plus générale.

Sur la divinité de Jésus, il tient un raisonnement très clair (1) : « Le Messie peut-il être autre chose qu'un homme qui n'est pas dieu, ou un dieu qui n'est pas homme ou un dieu homme ? S'ils (les Chrétiens) prétendent que c'est un dieu qui n'est pas homme nous répondrons : Est-ce bien le Messie » cet être que l'on a vu vivre comme les autres hommes et qui présente tous les caractères de l'humanité ? S'ils prétendent que « la divinité étant en lui, il devint créateur et fut appelé dieu, nous répondrons » que si la nature divine peut exister également en d'autres hommes, « il n'y a aucune raison pour qu'il soit considéré comme créateur et porte le nom de dieu à l'exclusion de tout autre. Si, au contraire ils affirment que la divinité a un corps [humain], nous les confondrons à ce sujet lorsque nous aborderons la critique de l'anthropomorphisme ». Ğāḥiẓ est effectivement l'auteur d'un *Kitāb al-Radd 'alā l-mušabbiha* qui ne nous est point parvenu, mais dont on peut prendre une idée en lisant sa lettre à Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Du'ād *fī nafyi l-tašbīh* (2).

Tout aussi convaincante pour ses lecteurs est l'argumentation suivante (3) : Les Chrétiens sont dans l'erreur quand ils prétendent que Jésus a dit « Je suis un dieu » ; en effet, « s'il avait prononcé ces paroles, Dieu ne lui aurait pas accordé (4) la faculté de ressusciter les morts et de marcher sur l'eau. Il y a en Jésus lui-même une preuve que, loin d'être un dieu, il était un homme comme les autres ».

A la question de savoir si Jésus est fils de Dieu, le Coran répond par la négative, mais des théologiens postérieurs, notamment Ġazālī (5), ont admis que le Christ aurait pu « user de locutions théopathiques » ; dès l'époque de Ğāḥiẓ, des Mu'tazilites (6)

(1) *Réfutation*, trad. Allouche, 153.
(2) Ed. Pellat, dans *Machriq*, 1953.
(3) *Ḥuǧaǧ al-nubuwwa*, 131.
(4) C'est-à-dire : n'aurait pas eu besoin de lui accorder.
(5) L. Massignon, *op. cit.*, 526.
(6) *Réfutation*, trad. Allouche, 141-2.

ne rejetaient pas la possibilité d'une adoption spirituelle, par affection et sollicitude de la part de Dieu, en se fondant sur l'existence d'expressions telles que *Ḫalīl Allāh* ou *Kalīm Allāh* pour désigner Abraham et Moïse. Telle était en particulier l'opinion de Naẓẓām, que Ǧāḥiẓ réfute(1) en disant qu'Abraham fut surnommé al-Ḫalīl « par suite des souffrances *(ḫalla)* que Dieu lui fit subir dans sa personne et ses biens » ; pour Moïse, il ne réussit pas à trouver d'argument aussi spécieux et doit reconnaître que son surnom d'al-Kalīm s'explique par le fait que Dieu lui parla directement. Il refuse formellement d'admettre une filiation, fût-elle métaphorique, car il est inconcevable(2) « que Dieu ait un fils, ni du point de vue de l'engendrement charnel, ni de celui de l'adoption ». Tout ce raisonnement s'applique en réalité à Esdras et au verset (IX, 30) : « Les Juifs ont dit : 'Uzayr est fils d'Allah », mais il vaut également pour Jésus, cité dans un autre passage de la *Réfutation*(3) : « Si Jésus doit être considéré comme fils de Dieu pour la seule raison qu'Il l'a créé sans mâle, Adam et Ève, parce qu'ils ont été créés non seulement sans père, mais encore sans mère, devraient être plus dignes que lui d'être ainsi appelés ».

Cela étant, il n'est fait nettement allusion, dans aucun des passages conservés de la *Réfutation*, à la façon dont les Musulmans conçoivent la Trinité chrétienne, mais l'argumentation résumée ci-dessus pouvait dispenser Ǧāḥiẓ de s'étendre sur cette question. Il exprime cependant une opinion originale dans un autre texte(4) destiné à combattre l'imitation servile, le *taqlīd* ; à propos des Byzantins — ce qui prouve qu'il n'a pas en vue une secte chrétienne déterminée —, il écrit en effet : « Ils croient que les dieux sont au nombre de trois, parmi lesquels deux sont restés cachés *(baṭana)* et le troisième seul s'est manifesté *(ẓahara)* ; [pour eux], de même qu'il faut à la lampe de l'huile, une mèche et un récipient, il faut de même que l'essence divine [soit triple] ». De toute évidence, il s'éloigne ainsi de la concep-

(1) *Ibid.*, 145.
(2) *Ibid.*, 143.
(3) *Ibid.*, 148.
(4) *al-Aḫbār wa-kayfa taṣiḥḥ*, trad., 86, t. ar., 99-100.

tion coranique et se rapproche de la réalité en faisant allusion à l'Esprit Saint, mais sans pousser plus loin l'analyse, ni parler du mystère de l'Incarnation et des hypostases, notion pourtant répandue de son temps.

Si l'on passe maintenant aux traits positifs de la personnalité de Jésus dans le Coran, on constate que Ğāḥiẓ ne s'écarte nullement du contenu des versets relatifs à la nativité et aux miracles. Sans doute, les Chrétiens contemporains faisaient-ils ressortir la place éminente que Jésus occupe dans le Livre saint et insistaient-ils sur les termes mêmes de *kalima* et de *rūḥ* qui s'appliquent à lui seul parmi tous les prophètes. Sans doute disaient-ils (1) : « Quelles preuves plus grandes peut-on donner de ce que le Messie ne ressemble en rien aux hommes ? », mais Ğāḥiẓ s'en tient au sens des mots *kalima* et *rūḥ* en arabe et répond : « Si, en disant que Jésus est le *rūḥ* de Dieu et Sa *kalima*, nous devions admettre nécessairement... que Dieu a fait de lui Son fils, le considérer comme un autre dieu à côté de Dieu, dire qu'un Esprit se trouvait en Dieu et qu'il se détacha de Lui pour entrer dans le corps de Jésus et le sein de Marie, nous devrions en dire autant de l'ange Gabriel qui, lui aussi, a reçu le nom d'Esprit de Dieu et d'Esprit sanctifié. Or vous savez parfaitement que nous ne croyons pas à une pareille chose et que nous ne l'admettons d'aucune façon ».

Il ne peut nier, en revanche, la naissance miraculeuse du Christ : « Nous croyons, écrit-il (2), au fait que Jésus a été créé sans mâle, mais d'une femme » et il reconnaît (3) que « Dieu a créé dans la matrice de Marie un esprit et un corps d'une manière différente du mode habituel de procréation par l'accouplement. C'est pour cette particularité qu'on donne à Jésus le nom d'Esprit de Dieu ».

Ğāḥiẓ fait également allusion à cette naissance à propos de la question d'Ismaël, devenu arabe par la volonté de Dieu ; il aborde ce problème à plusieurs reprises, notamment dans la *Risāla fī faḍā'il al-Atrāk* (4), mais on sent bien qu'il accepte à

(1) *Réfutation*, trad. Allouche, 151-2.
(2) *Ḥayawān*, IV, 82.
(3) *Réfutation*, trad. Allouche, 147.
(4) *Rasā'il*, éd. Hārūn, I, 31-2.

contre-cœur la tradition, devant laquelle il s'incline néanmoins en ajoutant que Dieu pouvait bien accomplir un tel miracle en faveur d'Ismaël, pour l'aider à remplir sa mission, « de même qu'on a fait d'Abraham un père pour des hommes qu'il n'a pas engendrés, ...que le Prophète a fait de ses épouses les mères des Croyants alors qu'elles ne les ont pas mis au monde, ... que Dieu a créé les anges, ... qu'Il a créé Adam sans père ni mère... et qu'Il a créé Jésus sans qu'un mâle intervînt ». Il est étonnant qu'il n'ait pas songé à utiliser le précédent d'Abraham pour appuyer l'opinion de Naẓẓām à propos du fils de Dieu, mais il est vrai que le Coran le lui interdisait et qu'il n'y tenait certainement pas lui-même.

Dans un autre passage (1), il se sert, pour illustrer la tradition relative à Ismaël, des miracles qu'il ne viendrait à l'idée d'aucun Musulman sincère de mettre en doute puisqu'ils sont mentionnés dans le Coran : Jésus parlant au berceau et Jean-Baptiste (2) recevant « l'illumination » (ou la sagesse) « en son enfance ». Loin de rejeter les faits surnaturels, il appelle *ḥuǧǧa* « preuve », le miracle, dont il donne la définition suivante (3) : « La preuve n'est preuve que si elle fait apparaître l'impuissance de la créature à accomplir le même acte, que si elle dépasse toutes les capacités humaines, comme la résurrection des morts, la marche sur l'eau, etc. » et avoue qu'avec ses coreligionnaires, il croit à ces (4) « nombreuses choses qui sortent vraiment du cours de l'habitude ». On s'attendrait à plus d'esprit critique de la part d'un homme qui a érigé le doute systématique en principe méthodologique, mais il montre tout de même le bout de l'oreille quand, dans le *Kitāb al-Tarbī' wa-l-ladwīr*, où se manifeste le plus claire-

(1) *Bayān*, III, 292.

(2) Déjà associé à Jésus dans le Coran (sourate XIX), Jean-Baptiste est souvent cité à côté de lui dans l'œuvre de Ǧāhiz. Dans la *Réfutation* (trad. Allouche, 130), ce dernier expose, sans y répondre, la critique des Chrétiens relative au verset (XIX, 7-8/7) : « O Zacharie ! Nous t'annonçons un garçon dont le nom est Yaḥyā, à qui, dans le passé, Nous n'avons pas donné d'homonyme ». Dans le *K. Ḥuǧaǧ al-nubuwwa* (134), il cite Yaḥyā à la fin de la liste des prophètes et des patriarches dont Muḥammad a renouvelé les *aqāṣīṣ*. Dans le *Tarbī'* (§ 164) et ailleurs, Jésus et Jean sont encore intimement associés.

(3) *Ḥuǧaǧ al-nubuwwa*, 136.

(4) *Ḥayawān*, IV, 82.

ment sa tendance à la « démythification », il demande à son correspondant de lui parler (1) « de ce que disait Jésus dans le sein de sa mère (2), puis dans son berceau, de la raison que possédait Jean encore dans l'enfance : parlaient-ils alors de choses qu'ils ignoraient ou de choses qu'ils savaient ? Et comment les savaient-ils ? par expérience et déduction grâce à la perfection de leur organe [d'intellection] ou par la voie de l'inspiration et du miracle ? ». Ce doute implicite se retrouve dans le *Kitāb al-'Uṯmāniyya* (3) : « Si Dieu n'avait pas dit à propos de Jean, fils de Zacharie, qu'Il lui a donné la sagesse en son enfance et, à propos de Jésus, qu'Il l'a fait parler alors qu'il était encore un nourrisson au berceau, tous deux ne seraient à nos yeux, pour ce qui est de la sagesse et [de la connaissance] des choses cachées, nullement différents des autres envoyés et n'auraient que la nature de toute l'humanité ».

Malgré cette réserve, Ğāḥiẓ s'en prend aux Chrétiens qui reprochent aux Musulmans de croire au miracle de Jésus parlant au berceau (4), et affirment qu'il ne l'a jamais accompli, qu'il n'en est pas fait état dans les Évangiles et que « les Juifs l'ignorent, ainsi que les Mazdéens » et d'autres communautés, qui ne sont d'ailleurs pas, pour notre auteur, une référence, puisqu'elles ne reconnaissent pas les miracles du Christ (5).

Sur ce point, le Coran dépasse les Évangiles authentiques ; c'est un cas qui s'offre rarement, les amplifications de la tradition humaine étant beaucoup plus fréquentes que celles des Livres révélés. Et Ğāḥiẓ se livre, sur la naissance des traditions apocryphes, à une réflexion historique dont le point de départ est naturellement l'état du *ḥadīṯ* qui, n'ayant pas été mis par écrit du vivant du Prophète, présente des divergences et des contra-

(1) *Tarbī'*, § 164.

(2) J'ai expliqué dans l'index du *Tarbī'*, s.v. 'Īsā, que les mots *baṭn ummih* avaient été ajoutés par van Vloten pour remplir un blanc, mais qu'ils répondaient à une tradition post-coranique.

(3) Ed. Hārūn, 9.

(4) *Réfutation*, trad. Allouche, 139-40.

(5) Pour lui, en revanche, les miracles du Christ sont proverbiaux, et il ne manque pas d'y faire allusion, plutôt ironiquement, à propos de 'Alī, dont la tradition šī'ite voudrait faire un prodige (cf. *'Uṯmāniyya*, 152-3) ; il semble même attacher foi au fait que le Prophète et Jésus étaient nés circoncis (*Ḥayawān*, VII, 27).

dictions désormais insolubles ; en élargissant le débat, il est conduit à s'interroger sur la transmission des enseignements révélés aux humains par les prophètes du passé et altérés au cours des siècles, au point que l'envoi périodique d'Élus de Dieu est nécessaire pour remettre les hommes dans la bonne voie. Cette conception de l'histoire, qui paraît maintenant banale, était encore originale de son temps, puisque c'est après lui seulement que les Musulmans devaient s'intéresser d'une façon méthodique à l'histoire universelle, et l'on voit déjà se dessiner, sous la plume d'un homme qui n'est nullement un historien de profession, ni même un traditionniste, une mise en place des éléments coraniques aboutissant à la conception islamique de l'histoire, qui est finalement celle des rapports que Dieu entretient avec les hommes par l'intermédiaire d'une série de prophètes et d'envoyés. Il expose sa théorie de l'histoire prophétique dans le *Kitāb Ḥuǧaǧ al-nubuwwa*, dont il ne reste malheureusement qu'un extrait, mais qui fourmille d'intéressantes remarques, notamment celle qu'il fait en passant sur les miracles des prophètes, en relation, d'après lui, avec les traits essentiels de la civilisation des peuples parmi lesquels les envoyés de Dieu sont apparus (1) :

— le peuple de Pharaon était très versé dans la magie ; aussi Dieu envoya-t-il Moïse pour en démontrer l'inanité en accomplissant lui-même des miracles plus merveilleux que les tours des magiciens ;

— au temps de Jésus, la médecine était florissante ; aussi ses miracles consistèrent-ils à ressusciter un mort, à guérir des malades incurables, à donner la vue à un aveugle de naissance, alors que les meilleurs médecins pouvaient tout au plus traiter le trachome ;

— la principale caractéristique du peuple arabe était le bien-dire : le miracle de Muḥammad fut donc le Coran inimitable.

Nécessaires pour prouver la mission des prophètes, les miracles, pour être acceptés par la postérité, doivent être une vérité historique indubitable, et la valeur des témoignages humains est une des préoccupations de Ǧāḥiẓ, qui met en doute, en suivant

(1) *Ḥuǧaǧ al-nubuwwa*, 145-6.

toujours le Coran, la mort et la crucifixion de Jésus. A ce propos, il cite tout au long une tradition qui montre combien les premiers Musulmans avaient été frappés par le récit de l'ascension du Christ : à la mort du Prophète (1), Abū Bakr aurait dit : « [A] ceux qui adoraient Muḥammad ou voyaient en lui un dieu, [je déclare] que leur dieu est mort », parce qu'il avait entendu ʿUṯmān b. ʿAffān et ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb prononcer à cet égard des paroles sacrilèges, au point que le peuple commençait à s'agiter et à dire : « Par Dieu, il n'est pas mort, mais Dieu l'a enlevé, comme Jésus, fils de Marie ». ʿUmar et ʿUṯmān auraient dit en effet (2) qu'il n'était pas mort et avaient menacé de couper la langue à ceux qui prétendaient le contraire.

Ǧāḥiẓ, qui fait seulement une allusion très discrète à la parousie de Jésus à l'heure du Jugement Dernier (3), insiste plutôt sur les erreurs que commettent, à son sens, les Chrétiens et résume en une page (4), après la phrase déjà citée sur les trois dieux dont deux sont restés cachés et un seul s'est manifesté, les raisons qui motivent son incrédulité : « Ils prétendent qu'une créature est devenue un créateur, qu'un esclave s'est mué en Seigneur, qu'un être créé s'est transformé en un incréé, mais qu'il a été ensuite tué et crucifié (5), qu'il a disparu, qu'on a placé sur sa tête une couronne d'épines, qu'il s'est fait revivre après sa mort, mais que s'il a permis à ses esclaves de l'arrêter et de l'emprisonner, s'il les a mis en mesure de le tuer et de le crucifier, c'est pour partager lui-même les souffrances de ses fils et leur donner le goût de lui ressembler, afin qu'ils n'attachent pas d'importance aux maux dont ils sont les victimes, ne prennent pas une trop haute idée de leurs propres actes et s'efforcent d'agir le plus possible pour leur Seigneur. Leur excuse est plus grave que leur faute. Si nous n'avions pas vu de nos yeux et entendu de nos oreilles [les faits et les dogmes que nous rapportons,] nous ne

(1) *ʿUṯmāniyya*, 67.

(2) *Ibid.*, 79-80. Le récit de la *Sīra*, II, 655-6 est légèrement différent, et il n'y est pas fait allusion à Jésus.

(3) Voir *Tarbīʿ*, § 65.

(4) *al-Aḫbār wa-kayfa taṣiḥḥ*, dans *JA*, 1967, trad., 86, t. ar., 99-100.

(5) La force de la tradition est telle qu'il parle tout de même (*Ḥayawān*, V, 310, VI, 435) du bois incombustible dont était faite la Croix.

pourrions ni croire ni admettre qu'un peuple de théologiens, de médecins, d'astronomes, de sages ingénieux, de mathématiciens et d'artisans habiles dans toutes les techniques prétende qu'un homme qu'on a vu manger et boire, uriner et déféquer, avoir faim et avoir soif, se vêtir et se déshabiller, augmenter et décroître, ait été tué, d'après eux, et crucifié, qu'il soit un Seigneur créateur, un dieu nourricier, incréé et non point créé, qu'il fasse mourir les vivants et ressuscite les morts, qu'il puisse, s'il le voulait, créer(1) dans le monde dix fois [plus d'hommes], puis se glorifie de sa mort et de sa crucifixion, comme les Juifs se glorifient de l'avoir mis à mort et crucifié ».

Cette critique des Chrétiens ne diminue en rien le respect de Ǧāḥiẓ pour le Christ lui-même, dont il fait un terme de comparaison(2) et prend la défense contre les Manichéens qui, en dépit de la vénération en laquelle ils le tiennent, le considèrent parfois comme un envoyé de Satan, s'il faut en croire du moins un vers d'Abū Nuwās(3) dirigé contre Abān al-Lāḥiqī.

Et cette notation littéraire nous fournit une bonne transition pour affirmer qu'à Ǧāḥiẓ revient encore le mérite d'avoir introduit Jésus — timidement il est vrai — dans l'*adab*, en citant de lui des paroles dignes d'être retenues. Il est bien certain que le Prophète avait eu maintes fois l'occasion de se référer à l'exemple du Christ, et la *Sīra* ainsi que les recueils de *ḥadīṯ*s(4) en portent témoignage ; d'autre part, la conception de l'histoire universelle devait nécessairement conduire des auteurs tels qu'Ibn Qutayba(5), Ya'qūbī, Ṭabarī ou Mas'ūdī à se fonder sur l'Ancien et le Nouveau Testament pour relater les événements qui se sont produits entre la création d'Adam et le Messie ; de même, les exégètes devaient y faire appel pour commenter le Coran, et les auteurs de *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, pour remplir leurs ouvrages ;

(1) Cf. Coran, V, 110 : Jésus crée une sorte d'oiseau et y insuffle la vie, mais avec la permission de Dieu, comme pour tous les autres miracles.

(2) Par ex. *Ḥuǧaǧ al-nubuwwa*, 125-6 : Dieu n'a pas créé les hommes à l'image de Jésus, de Jean et d'Adam.

(3) *Ḥayawān*, IV, 449-50.

(4) Voir M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, qui suit le développement des données coraniques à travers la tradition historique et mystique de l'Islam.

(5) Voir G. Lecomte, *Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba*, dans *Arabica*, V (1958), 34-46.

enfin les mystiques ne pouvaient manquer de s'inspirer des enseignements de Jésus(1). L'*adab* primitif, au contraire, était fondamentalement constitué par la tradition persane et les humanités arabes dans lesquelles le Christ n'avait aucune place. Or, dans son souci de créer une culture arabo-islamique largement ouverte sur l'extérieur, Ğāḥiẓ n'hésite pas à citer Jésus, non seulement, comme on l'a vu, pour appuyer certains de ses raisonnements, mais encore pour enrichir son *Bayān* de pensées propres, par leur qualité littéraire plus peut-être que par leur valeur morale, à orner les conversations et à former le style.

Ce que dit le P. Hayek(2) des *logia* et récits qui, chez les mystiques, sont « presque toujours détournés de leur contexte originel », trahissant ainsi une « transmission faite par la voie orale », vaut également pour les citations qu'on relève dans l'œuvre de Ğāḥiẓ ; sur une quinzaine de notations, une seule, probablement très courante, correspond exactement au texte évangélique(3), une autre en est très proche(4), une troisième est reconnaissable(5), mais le reste n'est pas immédiatement identifiable(6). On remarquera cependant que l'une d'elles figure dans un discours de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz citant le Prophète(7) et qu'une autre est accompagnée d'un *isnād* remontant à Ša'bī(8) ; dans une dernière enfin (9), Moïse soupire après le Messie, qui prend ainsi la place de Dieu, dans Ps. XLII, 2 !

(1) Voir M. Hayek, *op. cit.* et la bibliographie citée.

(2) *Op. cit.*, 136.

(3) Matt., VII, 3-4, sur la paille et la poutre, dans *Rasā'il*, éd. Hārūn, I, 162.

(4) Marc, III, 32 : « O maître, ta mère et tes frères sont dehors », dans *Réfutation*, 144.

(5) Matt., IX, 12, dans *Bayān*, III, 140 (cf. Hayek, *op. cit.*, 191) ; mais les péagiers et les gens de mauvaise vie sont remplacés par une prostituée ; aperçu sortant de chez elle, Jésus déclare : « Le médecin va voir seulement des malades ».

(6) *Bayān*, I, 399 et III, 175 (sur le choix d'un compagnon) ; I, 399 et III, 167 (sur des gens qui pleurent sur leurs péchés) ; II, 177 et III, 140 (sur la façon dont Jésus répondait aux injures) ; III, 140 (sur les amis de Dieu ; cf. Hayek, 158) ; III, 140-1 (sur les esclaves de ce monde ; cf. Hayek, 166) ; III, 166 (sur les œuvres) ; III, 166 (« qui me sert, sers-le » ; cf. Hayek, 162) ; III, 166 (on ne désobéit à Dieu qu'en ce monde) ; III, 191 (sur les trois dangers de la richesse ; cf. Hayek, 156).

(7) *Bayān*, II, 35 (sur la sagesse et les ignorants ; cf. Hayek, 168).

(8) *Bayān*, I, 297 (sur la parole, le regard et le silence ; cf. Hayek, 172).

(9) *Ḥayawān*, VII, 29.

Donc, indépendamment des deux citations pourvues de références, Ǧāḥiẓ cite Jésus directement, en s'appuyant vraisemblablement sur une source orale, qu'il semble mettre en forme, car toutes ces pensées trahissent la main de l'artiste. L'essentiel sur ce point, est donc la place, modeste encore mais significative, que Ǧāḥiẓ donne à Jésus dans le *Bayān*, à côté des orateurs, des beaux parleurs et des poètes arabes.

Plus important peut-être, mais plus subtil et difficile à discerner est le but qu'il vise en attaquant les Chrétiens, non point tant sur le plan socio-politique, car son attitude est alors très compréhensible, que sur le terrain de la dogmatique ; en effet, tandis qu'il semble agir plus en sociologue et en exégète qu'en théologien, puisqu'il n'y a guère de théologie dans les passages relevés, il a une arrière-pensée certaine. De même que Voltaire se servait de l'Islam contre le Christianisme, de même Ǧāḥiẓ, mais avec des intentions différentes, utilise l'exemple des enseignements de Jésus et la façon dont ils ont été interprétés pour flétrir les méthodes employées par les *fuqahā'* musulmans. Lorsqu'il déclare qu'il veut montrer aux Chrétiens (1) « leurs propres contradictions, la faiblesse de leurs doctrines et l'inconsistance de leur religion » et qu'il ajoute (2) : « Les Chrétiens prétendent que le raisonnement par analogie ne peut servir à la connaissance des dogmes et que la religion ne peut admettre la libre spéculation ; pour eux, la foi consiste à reconnaître sans réserve le contenu des Écritures et à imiter servilement les ancêtres », on sent bien qu'il vise moins à rabaisser les adeptes d'une religion attrayante, mais désormais inoffensive, qu'à faire comprendre, par ce biais, qu'il convient de rejeter le *taqlīd* et d'admettre la « libre spéculation » intellectuelle dans le domaine de l'Islam lui-même ; c'est ainsi qu'il justifie partiellement le jugement d'Ibn Qutayba.

Charles PELLAT
(Paris)

(1) *Réfutation*, trad. Allouche, 131.
(2) *Ibid.*, 139.

THE EMPTY THRONE

A strange little story, entitled "The Rustic's Tale" *(Qiṣṣat al-badawî)*, covers not quite one of the large folios of the Istanbul manuscript Carullah 1279 (fol. 302) (1). Its style is semi-literate, and nothing is known about its author and the time of its composition. Yet, it exercises a strange fascination upon the reader. In the manuscript, "The Rustic's Tale" is preceded by a work of as-Suhrawardî *al-maqtûl*. As-Suhrawardî wrote brief allegorical tales not altogether dissimilar in form. However, the style of "The Rustic's Tale" all but excludes as-Suhrawardî's authorship, unless the Arabic text is the translation of a Persian original, which seems rather unlikely. The date of composition cannot be ascertained from the text. It may fall some time between the twelfth century and the time the manuscript was copied, that is, near the end of the fifteenth century. Precise data about authorship and date would be welcome, and I hope that someone else will be more successful than I have been so far in securing them.

In the subscription, the little work is described as "an allegorical tale" *(qiṣṣah marmûzah)*. In the beginning, it is called "a most satisfactory parable for any noble-minded person" *(maṯal fîh shifâ' wa-ṯanbîh li-kull labîb nabîh)*. The author seems indeed prepared to make a point, in the guise of a transparent allegory, that is certainly unusual if hardly wholesome *(shifâ')* and rousing *(ṯanbîh)* in orthodox Muslim eyes. But let us first summarize the contents of the tale:

(1) Cf. *JAOS*, LXXV (1955), 14-23.

A rustic *(badawî)* grew up in a desolate wasteland in intimate contact with wild beasts, barely finding enough food to keep himself alive and suffering constant hardship and worry. In order to escape his misery, he decided to travel abroad and to seek a friend and protector *(walî)*. He came to a populous and thriving city in which there was a high castle. At its gate, there were very many people, including slaves and soldiers, all well dressed and obviously prosperous. However, they were under the jurisdiction of one man whose every whim they had to obey and who ruled over them supreme and with capricious cruelty. The rustic was amazed and confused. On the one hand, there was the obvious display of luxury. On the other, there was the repellingly abject condition of the people which the rustic could not fail to notice. He wanted to take refuge with a monk and seek relief for his perturbed state of mind.

However, "the wazîr of the king" saw him. He spoke to him and asked him what his name was. We learn here that the rustic's name was Khalaf ("coming later"). The wazîr took this to be an omen and exclaimed: "God will compensate you for what has happened before *(mâ salaf)*." On the strength of his knowledge of physiognomy and statements by astrologers, the wazîr realized that the rustic was to take over control of the kingdom and become its undisputed ruler, and he told the rustic so. The rustic thought that the wazîr was crazy and making fun of him. He abused him in vigorous terms. He suggested that the wazîr had no intelligence. If he had, he would know that anyone who wants to assume supreme leadership ("the caliphate") must fulfill certain conditions. Among other things, he must possess ample financial and military resources. He, the rustic, did not fulfill these conditions. Still, the wazîr insisted. "You are the caliph," he said, "and this (myself) is your lieutenant." He only succeeded in making the rustic even angrier than before, and as a result, the rustic left town.

The wazîr sent someone after him with orders to report on all his doings and sayings. The reports brought back were disparaging of the wazîr and all his people. The wazîr became

concerned about his rashness in speaking to the rustic before the time was ripe for it. He was worried about the loss of prestige he would suffer when his colleagues learned about his precipitate action. He pretended to be sick. He obtained a sick leave from the king, and his colleagues took over his duties during his absence. However, the wazîr had no intention to stay in bed. He conceived a ruse which was to bring him in touch with the rustic and pave the way for making his prediction come true. He put on rustic garments and sought his company. The disguise made him unrecognizable to the rustic who thought that he was a monk. Soon, the rustic found him a most congenial companion. When the wazîr noticed that the rustic greatly admired him and enjoyed his company, "he went a little farther in his diplomatic approach. He explained to him the science of politics and gave him some guidance in it, slyly tricking him and gaining control of his intellect and playing with it. The rustic acquired much knowledge of prose and poetry" as a result, as well as a love for the wazîr which was close to intoxication. It was at this point that the wazîr concluded that his time had come. He boldly told the rustic that all his intellectual efforts so far had been absurd and that there was an infinitely higher knowledge that was rare and much neglected among his contemporaries. The rustic became desperately eager to obtain this knowledge, but when the wazîr directed him to go and find it, the rustic did not know how to proceed on his own. He humbly asked the wazîr to take him by the hand and guide him. In his wisdom, the wazîr realized that the rustic was as yet unprepared to go on alone, and he helped him in his strenuous efforts to enlarge his knowledge of intellectual and traditional matters.

Finally, the great moment arrived. The wazîr, still unrecognized by the rustic, "made him wear precious garments and went with him to Old Cairo and Cairo *(Miṣr wa-l-Qâhirah)*." He stayed with him in his luxurious household, until the rustic gained self-confidence and all the qualities of leadership and familiarized himself with the mechanics of government. Now, the wazîr told him that he was indeed the caliph, and he admitted that he was speaking the truth. However, he was still afraid

to follow the wazîr's advice to go and take over the king's throne *(minbar)*. But the wazîr told him—and at this point, paraphrase must give way to literal translation: " '(The king) is what you have been told *(khubruka* or, perhaps, *khabaruka)*. You must not fear him. He is something you imagine *(wahmuka)*. You will not encounter him.' The rustic replied: 'I hear and obey. I shall not spread any information about it (him).' However, he still wavered between believing and not believing and thinking and wondering about his business with the wazîr. He went along concerned and determined and gave no thought to flight or rout till he reached the throne of the king. He did not find anyone upon it (1). Thus, he sat down there straight. He seized the kingdom, and all the people stood before him in attendance."

Now, the rustic remembered the wazîr who had originally predicted that he would take over the kingdom. He felt deep regret about the way he had treated him. He told his mentor, whom he still did not recognize, all that had happened before and that he would like to find and reward the wazîr. With the question, "If you find him, will you know him?" the wazîr disclosed his identity. The rustic embraced him tearfully and said: " 'I wish I had accepted this thing from you at the beginning and had relaxed, and neither you nor I had tired ourselves.' The wazîr replied: 'Son, the souls are divine *(rabbânîyah)*. Satan gained control over them and made them acquire the darkness of nature and forgetfulness whereby they grew remote from the vicinity of the Merciful One. The Speaker of the Truth aroused them, saying: Love of the homeland is part of the faith.' "

The meaning of the allegory is clear enough, even if there are some slight ambiguities. The rustic is born into the miserable state of untutored human biological existence. Man instinctively gropes for a way out of his primitive state. He becomes acquainted with the material blessings of a human society dominated by capricious worldly rulers. The injustice of the world confuses him, and he is almost ready to give up his quest.

(1) *Fa-lam yajid 'alayh aḥad.* The final alif of *aḥad* is not written.

But there is the wise guide, the wazîr, who is ready to show the confused human being the way to a higher and better life. The wazîr represents the intellect, but, it seems, not the pure reason of the philosophers. The function of the intellect is somehow contaminated here with that of the spiritual leader and guide of Islam. Man at first completely fails to understand this wazîr. Ironically, he accuses him of being deficient in intelligence. It is a slow process that brings him around to see the light. Deception is needed since all intellectual activity is something foreign to man and considered by him with the utmost suspicion. At the end, however, patient nursing of his intellectual ability gives him access to all the scientific and traditional knowledge in existence. It shows him what makes the world, and human society in it, work. Man's intellectual and spiritual guide is the lieutenant *(nâ'ib)* of the caliph, the mighty ruler of the world. However, the existence of this mighty ruler is merely a figment of man's imagination and of the information fed him by tradition. He does not exist. His throne is empty. Man is the rightful and only ruler of the world. This is the original and true state of affairs. Man's spiritual and intellectual endowments are what is truly divine in the world. As Satan's prey, man is attracted to the material world and forgets how near he is to God. But as the famous statement ascribed to the Prophet says, "Love of the homeland is part of the faith." The true religious task of man is to find his way back to his "home", his original position as the master of the world.

Who is the mighty ruler that in reality does not exist? Sometime, the image of king may represent the intellect, but this is clearly not possible here. Here it must represent God, the ruler of the world. God's throne is an ancient symbol of the mystic. The traditional religious phrases at the end cannot obscure the plain meaning of the allegory.

The idea of the empty throne was known in Ṣûfism. Abû Yazîd al-Biṣṭâmî reached the divine throne, found it empty, and threw himself upon it. Here we obviously have the direct or indirect inspiration for "The Rustic's Tale." A related idea shows the searching mystic identical with the divinity. At

the divine throne in front of the curtain, "I (Abû Yazîd) called out, 'God, raise the curtain!' and when the curtain was raised, Abû Yazîd again appeared from behind it (1)." The self-identification of man with God was well known and accepted in Muslim mysticism as an expression of something that may be labeled pantheism or monism. The emptiness of the throne on which God is expected to sit is something else again. In the ecstatic utterance of a mystic, the metaphor must, perhaps, not be interpreted too closely. In a sober prose tract such as "The Rustic's Tale", such an excuse is hardly possible. A mindless repetition of an old commonplace would seem to be out of place. We cannot avoid the conclusion that our author was fully aware of what he was saying and wanted it understood by his readers. He would most likely have recoiled from such blunt words as atheism, and had he been confronted with the atheistic implication of his allegory, he would have had no choice but to deny it with reference to his concluding words and would have explained it as an acceptable description of the mystic's search after closeness to the divine. It is possible that he belonged to the school of Ibn 'Arabî which spawned much unorthodoxy, although hardly anything as frank as "The Rustic's Tale". The Yemenite manuscript in which we find it was written in an unorthodox environment, and it may not be by chance that its scribe included it in his collection.

Franz Rosenthal
(New Haven)

(1) Both statements are cited by H. Ritter, *Das Meer der Seele*, 630 f. (Leiden 1955). The first comes from as-Sahlajî, *Kitâb an-Nûr*, in 'Abd-ar-Raḥmân Badawî, *Shaṭaḥât aṣ-Ṣûfîyah*, 128 (Cairo 1949), and the second from the *Asrârnâme* of Farîd-ad-dîn 'Aṭṭâr.

LA CLASSIFICATION DES SECTES ISLAMIQUES DANS LE *KITĀB AL-MILAL* D'AL-ŠAHRASTĀNĪ

Le *Kitāb al-Milal* d'al-Šahrastānī (mort en 548/1153), est un ouvrage dont l'importance a déjà été soulignée (1) et dont on a récemment précisé la place qu'il tenait dans la littérature hérésiographique sunnite (2). Écrit au Khurasan vers 521/1127, du temps du sultan salğūqide Sanğar dont al-Šahrastānī fut le confident, il se distingue avant tout par le souci que montra l'auteur de passer en revue l'ensemble des doctrines religieuses et philosophiques de l'humanité et en particulier de fournir un exposé synthétique des idées avicenniennes. Mais les chapitres par lesquels s'ouvre ce traité et qui traitent plus particulièrement des « sectes » islamiques n'en sont pas moins intéressants à plus

(1) Voir notamment l'article *Shahrastānī* de l'*EI*[1]. Rappelons que le *Kitāb al-Milal* a été édité par Cureton à Londres en 1846 et traduit par Th. Haarbrücker à Halle en 1850-51 sous le titre *Abu-'l-Fath Muh'ammad asch-Schahratānī's Religionspartheien und Philosophenschulen*. La récente édition en 3 vol. parue au Caire en 1948-49 et due à Aḥmad Fahmī Muḥammad n'est pas exempte de coquilles et saute parfois des membres de phrase. Une traduction anglaise a été commencée par A. K. Kazi et J. G. Flynn, dans *Abr-Nahrain*, VIII, 1968-69.

(2) Voir particulièrement H. Laoust, *La classification des sectes dans l'hérésiographie ash'arite*, in *Arabic and Islamic Studies*, Leyde 1965, p. 377-86 ; et *L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides*, in *Cahiers de Civilisation médiévale*, X (1967), p. 157-78.

d'un titre. Al-Šahrastānī en effet se livre à un effort d'analyse qui le conduit à définir nettement, au sein de chaque doctrine, les positions fondamentales qui la distinguent, effort que lui permettait sans doute le recul du temps en ce qui concerne les « sectes » anciennes ; il nous fournit d'autre part des informations précieuses sur des doctrines relativement neuves à son époque, comme celle des néo-ismā'īliens, et nous présente un exposé synthétique de grande valeur sur la position aš'arite. Mais son tableau des doctrines islamiques vaut aussi par la méthode qu'il avait adoptée pour procéder à leur classement et c'est sur cette méthode que nous voudrions attirer aujourd'hui l'attention.

L'ensemble du traité est en effet composé avec soin et repose sur une division logique que l'auteur nous expose au seuil de l'ouvrage proprement dit (1). Selon lui et d'une manière générale, les doctrines de l'humanité se divisent en quatre catégories. La première comprend les religions possédant un Livre révélé et englobe, d'une part, les doctrines de l'islam, d'autre part, le judaïsme et le christianisme. La deuxième s'applique aux religions ayant un « prétendu » Livre révélé, c'est-à-dire, à celle des « mages » ou zoroastriens et à celle des manichéens. La troisième concerne les doctrines de ceux qui, sans posséder de Livre, observent néanmoins des règles *(aḥkām)* : il s'agit des sabéens. Enfin la quatrième englobe tous ceux qui ne connaissent ni Livre ni règle, c'est-à-dire les philosophes, les matérialistes, les adorateurs d'idoles et les brahmanes.

Dans ce cadre si clairement tracé comment vont être exposées les doctrines propres à l'islam ? On sait que les hérésiographes antérieurs avaient présenté les doctrines sectaires tantôt en les groupant par écoles, tantôt en examinant les divers points sur lesquels les sectes se rencontraient ou divergeaient les unes des autres. Le célèbre traité attribué à al-Aš'arī (mort en 324/735), si tant est qu'il faille voir dans cet ensemble quelque peu hétérogène une œuvre écrite d'un seul jet (2), avait adopté successivement les deux méthodes. Al-Baġdādī (mort en 429/1037), repré-

(1) Éd. Caire, 1948, I, p. 48-9.

(2) Voir la mise au point récente de M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari*, Beyrouth 1965, p. 58-72.

sentant actif de la réaction sunnite en Iran oriental au temps des Samanides et des Ġaznawides, s'était, lui, contenté de répartir lse diverses doctrines en plusieurs grandes catégories à l'intérieur desquelles il classait les sectes et les écoles successives : H. Laoust a montré que son plan correspondait à une préoccupation précise, celle de souligner le degré d'hétérodoxie plus ou moins grand de ces sectes, dont certaines étaient considérées par lui comme appartenant au monde de l'incroyance *(kufr)* (1). Chez l'andalou Ibn Ḥazm (mort en 456/1065) on trouvait en revanche un plan plus complexe. Après avoir réfuté les doctrines non-islamiques, l'auteur consacrait des développements importants aux quatre grandes sectes, le mu'tazilisme, le murǧisme, le šī'isme et le ḫāriǧisme, qu'il définissait franchement comme hétérodoxes et dont il exposait alors les doctrines, pour chacune et de manière globale. Puis une partie plus nettement apologétique de son texte reprenait, un à un, les grands problèmes de théologie à propos desquels Ibn Ḥazm dénonçait les « énormités » des dites sectes et les réfutait au nom de la doctrine ẓāhirite dont il fut un ardent défenseur (2).

Conscients des divergences de ses devanciers auxquels il fait allusion sans les citer nommément, al-Šahrastānī s'est donc tout naturellement posé quelques questions de méthode avant d'aborder à son tour une tâche dont il connaissait les difficultés. Il le fait dans la deuxième de ses préfaces qu'il termine ainsi :

« Les auteurs d'ouvrages d'hérésiographie *(aṣḥāb kutub al-maqālāt)* ont utilisé deux méthodes : l'une consiste à prendre pour base les questions *(masā'il)* et à exposer, à propos de chaque question, la position *(maḏhab)* des groupes et des sectes, successivement ; l'autre consiste à partir des hommes *(riǧāl)* et des auteurs de doctrines et à exposer ensuite leurs positions sur les différentes questions. La composition du présent résumé repose sur la deuxième méthode, qui m'a paru permettre une classification plus précise et mieux convenir aux exigences arith-

(1) H. Laoust, *La classification des sectes dans le* Farq *d'al-Baghdadi*, in *Revue des études islamiques*, 1961, p. 19-59.

(2) Voir I. Friedlaender, *Zum Komposition von Ibn Hazm' Milal*, in *Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet*, I, p. 267 s.

métiques. Je me suis fixé d'exposer la doctrine de chaque secte selon ce que j'ai trouvé dans ses livres sans aucun parti pris *(ta'aṣṣub)* ni pour ni contre, sans distinguer le bien du mauvais, ce qui est juste de ce qui est faux, même si aux intelligences fines capables de saisir l'enchaînement des causes rationnelles, ne peuvent échapper ni la lumière de la vérité ni les relents de l'erreur » (1).

De telles considérations, aussi intéressantes qu'elles soient, pour nous révéler l'absence, chez al-Šahrastānī, de préoccupations apologétiques aussi bien que de perspective historique, ne suffisent pas toutefois à nous expliquer l'ordre suivi dans son ouvrage lorsqu'il envisage successivement, rappelons-le, les mu'tazilites, les *ṣifātiyya* ou partisan des attributs divins, les ğabrites, les ḫāriğites, les murğites et les šī'ites, avant d'envisager les divergences entre juristes des principales écoles.

Pour expliquer ce plan, il est en réalité nécessaire de reprendre l'exposé qu'al-Šahrastānī fait dans sa deuxième préface. Notre auteur y commence par critiquer ses prédécesseurs de n'avoir pas suivi de règle précise pour effectuer le dénombrement des sectes, de ne s'être appuyés ni sur un texte, ni sur un principe de sélection, d'avoir enfin considéré comme « auteur de doctrine » toute personne qui s'était distinguée par une doctrine particulière sur une question quelconque. De là viendraient, selon lui, comme conséquence le désordre que l'on remarque dans les divers traités et l'impossibilité où l'on se trouve de dénombrer exactement toutes les doctrines. Pour remédier à cet état de chose, déclare-t-il, il convient d'abord d'établir une liste de problèmes *(masā'il)* destinés à servir de base à un dénombrement des doctrines divergentes.

De ces problèmes, al-Šahrastānī fixe le nombre à quatre. Ce sont les problèmes fondamentaux de la théologie dogmatique qui concernent principalement : — les attributs divins et l'unicité divine *(al-ṣifāt wa-l-ṭawḥīd)*, — la prédétermination et la justice divine *(al-qadar wa-l-'adl)*, — la promesse et la menace *(al-wa'd wa-l-wa'īd)*, — l'opposition entre révélation et raison aidant à

(1) Éd. Caire, 1948, I, p. 6.

définir le rôle de la mission prophétique et de l'imamat *(al-sam' wa-l-'aql wa-l-risāla wa-l-imāma)* (1). On reconnaît, dans les trois premiers cas, les problèmes mis à l'honneur par les mu'tazilites et repris ensuite avec quelques aménagements par les *mutakallim* postérieurs, y compris par un polémiste non aš'arite comme Ibn Ḥazm qui les avait pris pour bases de discussions dans son propre traité d'hérésiographie. Quant à la question évoquée en quatrième lieu, qui replace l'imamat dans le cadre de la vie religieuse et morale — dans la mesure où l'imam s'y montre spécialement chargé de transmettre et de faire appliquer les prescriptions morales —, elle correspond à une orientation plus tardive des discussions théologiques.

Une fois définis ces problèmes qui correspondent, à quelques nuances près et notamment en ce qui concerne l'imamat, aux principales têtes de chapitre du *Kitāb al-Luma'* d'al-Aš'arī (2), il était facile à al-Šahrastānī de déterminer les sectes les plus importantes qui eussent défendu des opinions divergentes. Sur la question de l'unicité s'étaient opposés aš'arites, karrāmiyya, anthropomorphistes et mu'tazilites. La question de la justice divine avait provoqué l'affrontement des qadarites, naǧǧāriyya, ǧabrites, aš'arites et karrāmiyya (3). La promesse de la rétribution après la mort avait été interprétée différemment par murǧites, wa'īdiyya (partisans de la menace divine), mu'tazilites, aš'arites et karrāmiyya. Le problème de l'imamat enfin avait été à l'origine des scissions entre šī'ites, ḫāriǧites, mu'tazilites, karrāmiyya (4) et aš'arites.

(1) Éd. Caire, 1948, I, p. 4-6.

(2) Voir R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, Beyrouth 1953. Les quatre premiers chapitres sont consacrés à l'existence de Dieu et aux attributs divins, les chapitres 5, 6 et 7 au problème de la prédétermination, les chapitres 8 et 9 à celui de la « foi » et de la rétribution future, le chapitre 10 à l'imamat.

(3) Rappelons que les *naǧǧāriyya* se séparent des mu'tazilites, avec lesquels ils partagent la négation des attributs divins, sur la question du libre arbitre, affirmant la « création des actes humains » (Šahrastānī, *Milal*, éd. Caire, 1948, I, p. 116 s.). Les *karrāmiyya*, anthropomorphistes, sont aussi partisans de la « création » des actes humains (*Milal*, éd. Caire, 1948, I, p. 167-8).

(4) Rappelons que les *karrāmiyya* ont une position résolument murǧite et admettent l'existence de deux imams : voir notamment H. Laoust, *La classification des sectes dans le* Farq *d'al-Baghdadi*, in *Revue des études islamiques*, 1961, p. 38.

On voit ainsi, établit alors l'auteur, que « lorsque sont déterminées les questions qui sont à la base des divergences, les divisions entre les sectes apparaissent clairement ». Selon lui, en effet, ne doit être considéré comme « secte » qu'un groupe professant des opinions particulières sur une au moins des questions ainsi définies. Et les sectes dans leur ensemble peuvent être considérées comme issues de chacune des quatre grandes écoles ayant pris une position originale sur chacun des quatre grands problèmes envisagés, à savoir les écoles des qadarites, des *ṣifātiyya* (partisans des attributs divins), des ḫāriǧites et des šī'ites (1). C'est ensuite en se subdivisant que chacune de ces « sectes-mères » serait arrivée à former les soixante-treize sectes dont parle le célèbre hadith.

On comprend mal cependant comment al-Šahrastānī peut effectivement ramener toutes les sectes à des variantes de ces quatre « sectes-mères ». Comment en particulier leur rattacher les ǧabrites qui sont à l'opposé du qadarisme, mais ne dérivent pas de lui ? Que faire des murǧites ? En vérité la méthode d'al-Šahrastānī est plus complexe qu'il ne le déclare ici et il faut, pour saisir la génèse de son plan, faire intervenir une nouvelle notion qu'al-Šahrastānī expose seulement au début de sa première partie, lorsqu'il aborde l'étude du mu'tazilisme sous le titre « Des mu'tazilites, ainsi que des ǧabrites, des *ṣifātiyya* et des sectaires ayant des positions *mixtes* » et qu'il écrit :

« Les deux sectes que constituent les mu'tazilites et les *ṣifātiyya* s'opposent comme deux contraires, de même que les qadarites et les ǧabrites, les murǧites et les *wa'īdiyya*, les šī'ites et les ḫāriǧites. Cet affrontement entre les sectes se produisit en tout temps, tandis qu'à chaque secte correspondaient à la fois une doctrine sur laquelle s'appuyer, des traités composés par ses adhérents, une dynastie pour soutenir ces derniers et la force pour les épauler » (2).

Sans doute n'est-ce pas un des moindres mérites d'al-Šahrastānī de constater que toutes les sectes correspondirent à des

(1) Éd. Caire, 1948, I, p. 6.
(2) Éd. Caire, 1948, I, p. 57.

mouvements politiques, voire même à des dynasties dont elles étaient solidaires. Mais ce qu'il importe ici de souligner, c'est la dialectique que notre auteur introduit en indiquant comment les principales sectes s'étaient opposées sur les grandes questions précédemment définies par lui-même. Sa méthode se précise ainsi, mais il lui reste un dernier pas à franchir : constater, ce qu'il ne fait d'ailleurs pas explicitement, du moins à cet endroit (1), que parmi les huit sectes maintenant énumérées il existe des « doublets » : en effet mu'tazilites et qadarites se confondent, et de la même façon ḫāriǧites et *wa'īdiyya* se réduisent à un seul mouvement. Les grandes divisions de l'ouvrage se limitent de la sorte à six désormais. Deux pôles en quelque sorte sont constitués par les mu'tazilites et les ḫāriǧites.

Aux mu'tazilites qui sont envisagés en premier lieu, avec les différentes écoles qui les représentent (2) s'opposent en effet d'une part les ǧabrites, d'autre part les ṣifātiyya, les premiers sur la question du *qadar*, les seconds sur celle du *tawḥīd*. Aux ǧabrites sont ensuite rattachés, les ǧahmites d'une part qui professaient des opinions analogues, les naǧǧāriyya d'autre part, qui niaient l'existence des attributs, mais affirmaient la prédétermination, les ḍirāriyya enfin qui étaient partisans d'une « appropriation » par l'homme de ses actes (3). Aux ṣifātiyya sont enfin rattachés les aš'arites dont les positions étaient particulièrement fermes sur la question des attributs mais plus nuancées sur d'autres points, ainsi que les « anthropomorphistes » *(mušabbiha)* sous lesquels il faut vraisemblablement reconnaître les partisans du ḥanbalisme et les karrāmiyya qui adoptaient des positions voisines de ces derniers.

Le deuxième groupe est constitué par les ḫāriǧites, avec leurs diverses branches (4), auxquels s'opposent, d'une part, les

(1) Un peu plus loin, à propos des mu'tazilites, il indique que l'appellation « qadariyya » leur est appliquée.

(2) Écoles de Wāṣil, d'Abū l-Huḏayl, d'al-Naẓẓām, d'Ibn Ḫābiṭ, de Bišr, de Ma'mar, d'al-Murdār, de Ṯumāma, de Hišām al-Fuwaṭī, d'al-Ǧāḥiẓ, d'al-Ḫayyāṭ, d'al-Ǧubbā'ī et d'Abū Hāšim.

(3) Sur ces derniers voir maintenant Josef van Ess, *Dirar b. 'Amr und die « Cahmiya ». Biographie einer vergessenen Schule*, dans *Der Islam*, XLIII (1967), p. 241-79 et XLIV, 1968, p. 1-70.

(4) *Azāriqa, naǧadāt*, sufrites, *'aǧārida*, ibadites, *ṯa'āliba*.

murǧites qui comprennent quelques sous-sectes peu connues, d'autre part les šī'ites sous leurs divers aspects (1). C'est évidemment sur le problème de l'*imān* que se trouve située l'opposition entre ḫāriǧites et murǧites, alors que c'est l'imamat qui domine le conflit ḫāriǧisme-šī'isme.

Cette composition élaborée montre le souci qu'avait al-Šahrastānī de ne point perdre de vue les grands problèmes de la théologie islamique. S'il adopte un plan par sectes, il réussit à suivre en même temps un plan par *masā'il*, chaque secte étant considérée en fonction d'une ou de deux positions que l'on pourrait appeler « dominantes ». Pour le mu'tazilisme, ce sont ses positions sur le *tawḥīd* et le *qadar* qui comptent au premier chef. Pour le ǧabrisme on considère sa seule attitude concernant la « contrainte » subie par l'homme et pour les ṣifātiyya leur conception de l'unité divine, tandis que l'aš'arisme, rangé dans cette catégorie, se distinguerait surtout par sa position en ce domaine et en celui de la prédétermination sur lequel il propose une voie moyenne. Pour le ḫāriǧisme en revanche domineraient surtout ses conceptions relatives au statut du croyant et à la dévolution de l'imamat.

En se fondant ainsi sur les principales « bases de la religion », al-Šahrastānī parvient dans son ouvrage à une composition ordonnée et harmonieuse dénotant une préoccupation beaucoup plus descriptive qu'apologétique. Si en effet, avant de traiter du mu'tazilisme, il précise quelles sont, en face de cette secte, les positions des *ahl al-sunna*, il ne réserve ensuite aucune place particulière à l'aš'arisme, école à laquelle il adhère.

Il serait certes excessif d'affirmer qu'al-Šahrastānī renonce à tout jugement de valeur sur les doctrines dont il traite. Bien qu'il ait annoncé un exposé impartial et objectif, il ne peut s'empêcher par exemple d'adresser quelques reproches aux mu'tazilites pour avoir subi l'influence des *falāsifa* et n'hésite point à qualifier de *bida'* les différentes thèses caractéristiques du ḫāriǧisme. Mais cette réserve faite, il faut reconnaître qu'il ne

(1) Imamites, zaydites, *kaysāniyya*, *ġulāt* et *bāṭiniyya*. L'ordre adopté ici ne paraît pas tenir compte de la chronologie.

se livre nulle part à des réfutations et ne prononce aucune condamnation formelle. A côté de ses prédécesseurs al-Baġdādī et Ibn Ḥazm, à qui il doit certainement beaucoup à des titres différents, il se distingue par son souci d'éviter toute polémique et d'exposer de la façon la plus logique possible les positions respectives des principales sectes sur les grands problèmes de la théologie.

Dominique SOURDEL
(Bordeaux)

LA CONDITION JURIDIQUE DE « L'ABSENT » *(MAFḲŪD)* EN DROIT MUSULMAN, PARTICULIÈREMENT DANS LE MAḎHAB ḤANAFITE

Dans le vocabulaire juridique arabe, il y a deux termes différents, l'un, pour désigner la personne non-présente à son domicile mais dont l'existence n'est pas mise en doute : *ghā'ib* — qui correspond au terme français d'absent au sens ordinaire sinon vulgaire — ; l'autre, pour désigner la personne disparue de son domicile et dont l'existence même est devenue douteuse : *mafḳūd* — qui correspond au terme français d'absent, au sens juridique strict. Aussi définit-on le *mafḳūd* « l'absent dont on ne sait s'il est vivant ou mort ». En une formule plus étendue, on dit que c'est « l'absent dont on ne sait pas où il se trouve ni s'il est vivant ou mort ». Mais l'on précise, à propos de cette deuxième formule, que c'est l'ignorance quant à la vie ou la mort de la personne qui constitue l'élément essentiel du *fuḳdān* (l'absence) et non l'ignorance du lieu où elle se trouve.

La réglementation de la condition du *mafḳūd* est, en principe, uniforme : au lieu de distinguer, comme dans beaucoup de législations (droit français, par exemple), entre deux ou plusieurs étapes de la période où subsiste l'incertitude sur l'existence de l'intéressé, étapes auxquelles correspondent des réglementations différentes sur plusieurs points et fondées sur une présomption

progressivement plus forte de décès, le droit musulman institue une réglementation unique pour toute la période du *fuḳdān*, la condition juridique du *mafḳūd* restant, en général, la même au cours de toute cette période. Au point de vue formel, il n'intervient pas, au moment de la constatation de la disparition de la personne et comme pour ouvrir la procédure, un jugement spécial déclaratif d'absence. Cette absence est simplement constatée par le juge au cours d'une instance qui a pour objet principal des mesures à prendre en ce qui concerne la personne disparue, la question d'absence n'apparaissant que comme un incident de procédure. Mais après l'écoulement d'un certain nombre d'années, il intervient, le cas échéant, un jugement de déclaration de décès ; et ce décès déclaré *(ḥukmī)* sera assimilé au décès effectif *(ḥaḳīḳī)* et produit, sauf quelques tempéraments, les mêmes effets que ce dernier.

La réglementation de l'absence illustre d'une façon particulièrement nette les procédés d'élaboration du droit musulman, où se manifeste constamment un conflit entre des règles de principe, constituant comme un *summum jus* fixé une fois pour toutes et, théoriquement, toujours maintenu en sa rigidité, et les nécessités pratiques, les considérations d'équité et de raison impérieuses, qui finissent par imposer des solutions contraires, en nombre et importance tels qu'en fait elles apparaissent comme représentant elles-mêmes — quoique en des mesures différentes suivant les cas — les règles de principe (cf. notre article « *Méthodologie et sources du droit en Islam* », *Studia Islamica*, X, 1958, p. 79 s.).

La condition de principe du mafḳūd. — En une formule lapidaire, qu'on trouve sous la plume de tous les juristes, on dit que « le *mafḳūd* est vivant en ce qui le concerne lui-même, mort en ce qui concerne les tiers ».

Par la première partie de cette formule, on entend exprimer l'idée que la condition juridique du *mafḳūd* reste maintenue telle qu'elle se présentait au jour de sa disparition : il reste titulaire de ses droits, patrimoniaux et extrapatrimoniaux ; sa succession n'est pas ouverte ; les contrats qu'il avait conclus, tels que mariage, louage, mandat — sur lesquels raisonnent les auteurs — ne sont pas, en principe, éteints. C'est là une application de la

règle dite *istiṣḥāb*, qui veut qu'une situation de droit telle qu'existante à un moment donné se proroge de plein droit en son état même *(ibḳā' mā kān 'alà mā kān)*.

Toutefois, le maintien de cette situation comporte de nombreux tempéraments, plus ou moins généralement admis. Ainsi, en matière de mariage, si le maḏhab ḥanafite s'en tient strictement à la règle et n'autorise pas la femme du *mafḳūd* à se remarier, on admet, dans les maḏhabs shāfi'ite et mālikite, qu'elle peut obtenir du juge une décision de dissolution du mariage, après l'écoulement d'un délai de quatre ans depuis la disparition de son mari. En matière de mandat, il est généralement admis que les pouvoirs du mandataire ne restent maintenus que dans le domaine des actes d'administration, exclusion faite des actes de disposition, ainsi qu'on le verra par la suite.

La deuxième partie de la formule (le *mafḳūd* est tenu pour mort en ce qui concerne les tiers) signifie que le *mafḳūd* ne peut acquérir de droits en raison de faits survenus au cours de son absence. Ainsi, il ne peut, en principe, recueillir une succession ouverte à cette époque ; il ne peut pas acquérir des droits ou assumer des obligations résultant d'actes accomplis par son mandataire maintenu en fonction ou par le mandataire que lui aurait désigné le juge. Aussi bien, les pouvoirs de ces mandataires sont, en principe, restreints aux actes de « conservation » des biens antérieurs (v. *infra*, *ḥifḏh*). En pareil cas, en effet, le principe de l'*istiṣḥāb* ne peut plus recevoir application, car il n'a pour objet que de « maintenir ce qui était établi (avant l'absence) et non d'établir ce qui ne l'était pas alors », ou, en une autre formule, « l'*istiṣḥāb* est valable « pour repousser une réclamation, non pour fonder une réclamation » *(ḥuǧǧa li-daf' al-istiḥḳāḳ walais[a] bi-ḥuǧǧa li-l-istiḥḳāḳ)*.

Cependant, cette règle aussi comporte des tempéraments. Ainsi, il est admis que les biens faisant partie d'une succession *ab intestat* ou testamentaire à laquelle est appelé le *mafḳūd*, s'ils ne sauraient lui être remis, en la personne de son mandataire de justice, ne sont davantage pas dévolus au successible postérieur en rang : ils restent réservés, dans l'attente de ce qui pourra apparaître de la situation de l'absent, du fait de sa réapparition ou d'un jugement déclaratif de décès. Entre temps, ils sont

confiés à la garde d'une personne de confiance *('adl)* désignée par le juge ; et ils restent en condition d'indisponibilité à un point tel qu'ils ne peuvent pas servir au paiement même des pensions alimentaires qui sont, de plein droit, à la charge de l'absent (pensions de l'épouse, des descendants), alors que de telles pensions sont recouvrables sur les autres biens de l'absent. Cependant, cette solution comporte elle-même une exception importante : la succession ou part de succession échue à l'absent ne lui sera pas réservée au cas où elle se trouverait en la détention d'un tiers, au motif qu'il faudrait, autrement, exercer contre ce dernier une action en revendication alors qu'il n'est pas possible d'exercer des actions en justice hors la présence des deux parties (v. *infra*, Actions en justice).

On verra par la suite un autre tempérament important en matière d'actions en justice.

L'autorité de tutelle. — L'organisme légalement qualifié aux fins de gestion et de protection des intérêts de l'absent est l'autorité judiciaire *(ḳāḍī)*. Cette compétence est unanimement représentée par les auteurs comme une application du principe général suivant lequel le ḳāḍī est chargé de veiller aux intérêts de toute personne incapable de le faire elle-même, telle que le mineur, l'aliéné mental. Elle est exercée, en général, en forme de juridiction gracieuse.

Le ḳāḍī peut, voire même doit agir d'office à cet effet, encore qu'il puisse être saisi par une demande des intéressés, particulièrement les successibles de l'absent.

Cependant, la compétence du ḳāḍī en la matière est, en principe, restreinte à ce que les textes appellent le *ḥifḏh*, qui n'est pas exactement ce qu'on serait tenté de traduire par « garde, conservation », mais le maintien du patrimoine de l'absent en l'état où il se trouvait ; autrement dit, le juge a non seulement pouvoir d'assurer la garde matérielle du patrimoine de l'absent, mais aussi d'accomplir tous actes juridiques nécessaires pour sa sauvegarde. Mais, même ainsi, la formule légale en donne pas une idée complète des attributions du ḳāḍī, comme on le verra par la suite.

Ces attributions sont exercées de diverses façons. Pour le *ḥifḏh*

proprement dit, le juge désigne un mandataire *ad hoc*. Cependant, il n'y a lieu à une telle désignation que subsidiairement, au cas où l'absent n'aurait pas laissé un mandataire encore en exercice, car l'absence du mandant n'est pas considérée comme une cause d'extinction du mandat. Toutefois, s'il s'agit d'un mandat général, comportant pouvoir d'accomplir des actes de disposition, ce pouvoir disparaîtra ; le mandat sera réduit aux simples actes de *ḥifḍh*. Ainsi, l'on décide, dans le cas où l'absent avait remis la garde de sa maison à un mandataire et l'avait chargé de la reconstruire, que ce mandataire ne pourra plus qu'assurer la garde de la maison.

En tous cas, le mandataire conventionnel comme le mandataire de justice restent sous le contrôle du juge. Par ailleurs, il est loisible au juge d'exiger du mandataire fourniture d'une caution garantissant la bonne exécution de sa mission.

D'autre part, le ḳāḍī agira personnellement en divers autres cas, soit pour donner au mandataire conventionnel ou de justice des autorisations pour l'accomplissement d'actes qui dépassent leurs pouvoirs, soit pour ordonner des mesures qui ne sont pas de simples mesures de *ḥifḍh* mais qui sont exceptionnellement autorisées. Il aura, enfin, à intervenir pour statuer sur le sort de l'absent : reconnaître son existence ou déclarer son décès, suivant les cas.

Les actes de disposition. — Diverses solutions sont admises, suivant lesquelles le juge, ou le mandataire sur son autorisation, peut accomplir un certain nombre d'actes bien qu'ils ne constituent pas des actes de *ḥifḍh*. Les biens périssables peuvent, voire même, doivent être vendus. Ressortissent au même régime, selon certains auteurs, les biens dont la valeur diminue avec le temps. Bien plus, un auteur de la fin du XVIII^e^ siècle et début du XIX^e^ rapporte que « les ḳāḍī-s et les préposés au Trésor avaient reçu l'ordre (du sultan) de vendre (les biens de l'absent) sans restriction, le prix devant être remis à l'absent s'il réapparaît ».

Il est admis, par ailleurs, que les pensions alimentaires devront continuer à être servies. Mais ce droit est restreint aux conjoints et aux parents en ligne directe, exclusion faite, en principe, des collatéraux ; d'autre part, même quant aux premiers, les pen-

sions ne peuvent être prélevées que sur l'argent liquide, s'il en existe ou sur le produit de la vente de choses périssables et assimilées ; le juge ne peut pas vendre des biens dont la vente n'est pas autorisée par ailleurs, aux fins d'assurer le paiement desdites pensions.

Les actions de justice. — Le principe, en la matière, est qu'aucune action en justice, quel qu'en soit l'objet — patrimonial ou de statut personnel — concernant un absent n'est recevable. Le mandataire, institué par le ḳāḍī ni le mandataire qu'aurait laissé l'absent, fût-il à l'origine habilité à cet effet, ne sont qualifiés pour ester en justice au nom de l'absent, en demande ou en défense. Aussi bien, est-ce un principe supérieur de procédure que l'instance judiciaire ne peut valablement être liée qu'en la présence des parties. C'est pourquoi, d'ailleurs, même en ce qui concerne l'absent au sens ordinaire du terme, la procédure de défaut n'est pas possible (cf., sur cette règle et les tempéraments qui y ont été apportés dans le maḏhab ḥanafite, ainsi que sur la règle contraire admise en d'autres maḏhabs, tel que le maḏhab shāfi'ite, notre article, « *La procédure de défaut en droit musulman* », *Studia Islamica*, VII, 1957, p. 115 s.).

Cependant, et en dépit de ce qu'on continue parfois à proclamer, en maḏhab ḥanafite, que la règle est unanimement admise ; qu'elle n'est contestée par personne *(bi-lā ḫilāf)*, les nécessités pratiques ont contraint les juristes à y admettre des tempéraments tels, qu'en fait il est devenu possible de mener une procédure judiciaire pour ou contre le *mafḳūd*. Il a été, principalement, reconnu que le mandataire de l'absent peut ester en justice en son nom avec l'autorisation du juge, ou que celui-ci peut désigner une personne spécialement pour représenter l'absent en justice. Dans le même ordre d'idées, il a été généralement admis que, même à défaut d'une autorisation formelle préalable, si le juge, saisi d'une action intéressant l'absent, y statue quand même, son jugement n'en sera pas moins exécutoire, sauf que certains auteurs soutiennent que le jugement ne deviendra exécutoire que s'il est entériné par un autre juge.

Par ailleurs, il est unanimement reconnu que, en tout ce qui concerne les matières qui rentrent dans la compétence normale

du mandataire (le *ḥifḍh)*, ce dernier peut valablement et de plein droit ester en justice. Ainsi, l'on décide que le mandataire peut poursuivre un tiers en exécution d'une obligation résultant d'un contrat qu'il avait lui-même passé avec lui.

Fin de la période d'absence. — Il est mis fin *ipso facto* à l'absence par la réapparition de l'intéressé. Mais, même en dehors de cette hypothèse, l'absence ne se prolongera pas indéfiniment. Au-delà d'une certaine période, il interviendra un jugement de déclaration de décès. Les opinions les plus diverses sont soutenues quant à la durée de cette période qui doit être comptée à partir de la date de naissance de l'absent : 120 ans, 100, 90, 80, 70, 60, 30 même ! Ce à propos de quoi un auteur a observé ironiquement que « multitude d'opinions est signe de multitude d'ignorances ». On note, cependant, que suivant l'opinion dominante on opte pour 90 ans.

Dans un autre système moins rigide, il y a lieu à déclarer le décès de l'absent au moment où toutes les personnes de sa génération et du lieu où il vivait seraient mortes.

Dans un troisième système, enfin, la question doit être laissée à la libre appréciation du juge, statuant d'après les circonstances propres de chaque espèce, et, en particulier, le cas échéant, d'après les circonstances dans lesquelles la disparition avait eu lieu. Ainsi, au cas où l'intéressé avait disparu au cours d'un combat, d'un voyage en mer, d'une rencontre avec des brigands de grand chemin, on soutient, dans une opinion, que le juge déclarera le décès quatre ans après la survenance de telles circonstances. Mais, dans une autre opinion, on se contente de dire que le juge ne se prononcera qu'après l'écoulement d'un « long délai » qui laisse présumer que le disparu était bien mort, à moins, précise-t-on, qu'il ne s'agisse d'un « grand roi, car, s'il était resté vivant, sa vie aurait été rapidement connue ».

Aux fins de déclaration de décès de l'absent, le juge peut être saisi par le mandataire actuellement en fonction ou, à défaut, par un mandataire que le juge désigne spécialement à cet effet, tout comme par tous intéressés, notamment, le conjoint, les successibles.

Le jugement déclaratif du décès aura principalement pour

effet l'ouverture de la succession de l'absent au profit des héritiers existants à ce moment « comme s'il était décédé » au jour du jugement. Feront partie de la masse successorale les biens dont avait hérité l'absent au cours de son absence et qui avaient été réservés et confiés à un tiers.

L'effet du jugement de décès n'est, cependant, pas absolument définitif. Si l'absent réapparaît, les biens qui auraient été dévolus aux héritiers et qui, étant restés entre leurs mains, n'auront pas été consommés, devront lui faire retour ; — son épouse remariée entre temps lui reviendra, sauf que les enfants issus de la nouvelle union resteront au deuxième mari.

Émile TYAN
(Beyrouth)

BIBLIOGRAPHIE

IBN 'ĀBIDĪN, *Radd-al-muḥtār 'alà-l-durr-al muḥtār*, Istambul, 1324 H., III, p. 453 s.

IBN 'ĀṢIM, *Tuḥfa*, éd. et trad. Houdas et Marçais, Alger, 1882, p. 323 s.

DAMAD EFFENDI, *Maǧma' al-anhur*, impr. *Dār al-ṭibā'a*, Istambul, 1316 H., I, p. 712 s.

Al-fatāwā l-anḳarawyya, ; impr. Boulaq, Le Caire, 1281 H. (sans nom d'auteur).

IBN HAMMĀM, *Sharḥ Fatḥ-al-ḳadīr ;* impr. Mustafa Muhammad, Le Caire.

IBN ḲĀḍĪ SAMĀWANA, *Ǧāmi' al-fuṣūlayn ;* impr. Bulak, 1300 H., I, p. 39 s.

IBN ḲUDĀMA, *Al-Muġnī*, éd. Rašīd Riḍā, 3e éd., 1327 H., Dār al-Manār, Le Caire, VII, p. 488 s.

MARĠĪNĀNĪ, *Al-Hidāya ;* impr. Ḫayriya, Le Caire, 1326 H., II, 153 s.

MULLĀ-ḪUSROW, *Durar al-ḥukkām ;* impr. Kāmil, Istambul, 1330 H., II, p. 127 s.

IBN NUĠAYM, *Al-Baḥr al-rā'iḳ*, Le Caire, 1334 H., V, p. 163 s.

SARAḪSĪ, *Al-Mabsūṭ ;* impr. Sa'āda, Le Caire, sans date, XI, p. 34 s.

L'ATTRIBUT DIVIN D'*IRĀDA* (VOLONTÉ) D'APRÈS UNE SOURCE INEXPLOITÉE

En dogmatique musulmane, l'attribut de volonté ne laisse pas de poser des problèmes délicats. Pour avoir un sens, la volonté requiert, de toute évidence, un sujet et un objet. Si le sujet est l'Être éternel et tout puissant que le Dieu un de l'Islam ne peut pas ne pas être, et si sa volonté est un attribut essentiel, c'est-à-dire inséparable de sa réalité intime et prédicat appartenant à lui de toute éternité, que penser des objets concevables de l'attribut entendu en ce sens ? Si cet objet est l'univers extra-divin, l'éternité de la volonté n'entraîne-t-elle pas son éternité, puisque son origine, temporelle ou non, ne saurait être indépendante de la volonté de son Auteur, volonté immuable, car autrement inconciliable avec la perfection du sujet qu'elle qualifie. Et si rien ne peut se réaliser dans l'univers indépendamment de cette volonté, ne se trouve-t-on pas acculé à la conclusion que Dieu veut tout ce qui advient dans le monde, le mal comme le bien ? Enfin, dans une perspective théologique comme celle de la Mu'tazila, qui regarde le libre-arbitre de l'homme comme un postulat indispensable au maintien de la justice divine, n'y a-t-il pas contradiction irréductible entre la volonté éternelle de Dieu et la négation du déterminisme quant à l'acte humain ?

Les apories que nous venons d'évoquer trop sommairement ont préoccupé pendant des siècles les théologiens de l'Islam, sans parler de la théologie juive du moyen âge où la problématique musulmane de la volonté divine a également pénétré. A

l'heure actuelle, une documentation abondante attend le chercheur qui aurait la curiosité doublée de courage de mener sur ce thème une enquête suffisamment étendue et approfondie, jamais encore tentée, à notre connaisance, mais grandement souhaitable (1).

En attendant de fournir une contribution plus substantielle à cette recherche, lorsque nous aurons le loisir de mettre au point et de publier notre traduction commentée du chapitre concernant la volonté dans la somme théologique du Karaïte Yūsuf al-Baṣīr, nous devons nous borner ici, dans le cadre limité du *Mémorial* dressé pour un savant qui nous a honoré de son estime, à verser une seule pièce au dossier : un essai de traduction un peu condensée du chapitre sur la volonté, emprunté à un traité anonyme de théologie musulmane dont la date nous demeure inconnue, mais qui semble prendre place parmi les grandes synthèses réalisées au XII^e^ et au XIII^e^ siècles : il nous est conservé par le manuscrit arabe 1259 de la Bibliothèque Nationale de Paris (2).

(1) Voici quelques références : al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, pp. 41, 9-42, 10 ; 189, 15-191, 4 ; 363, 9-366, 10 ; 509, 9-511, 4 ; le même, *al-Ibāna*, impr. Hyderabad 1367/1948, pp. 49-55 ; 'Abd al-Ǧabbār, *al-Muġnī*, VI, 1re partie, éd. G. C. Anawati, Le Caire s.d. ; *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, éd. 'Abd al-Karim 'Uṯmān, Le Caire 1384/1965, pp. 431-456 ; Ibn Mattawayh, *al-Maǧmū' fī l-Muḥīṭ bil-taklīf*, I, éd. J. J. Houben, Beyrouth 1965, pp. 147-151 et 267-315 (on se servira de préférence de l'édition de 'O. 'Azmī, Le Caire 1965, pp. 151-155, 263-305), al-Baġdādī, *Uṣūl al-dīn*, pp. 145-148 ; al-Guwaynī, *Iršād*, éd. Luciani, pp. 135-146 (trad., pp. 216-231), al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, éd. Çubukçu-Atay, Ankara 1962, pp. 101-108 ; al-Šahrastānī, *Nihāyat al-iqdām*, éd. A. Guillaume, pp. 238-267 (le résumé anglais de l'éditeur est trop sommaire). Notations brèves chez A. S. Tritton, *Muslim Theology*, Londres 1947, passages marqués à l'index, *s.v.* Will ; L. Massignon, *Passion...*, p. 649 ; M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī...*, Beyrouth 1965, passages marqués à l'index, *s.v.* Volonté (divine).

(2) L'auteur le plus récent que nous ayons trouvé cité dans le manuscrit est Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, sans aucun doute l'auteur d'*al-Mu'tamad*, mort en 436/1044 ; cf. l'aperçu biographique donné par M. Muhammad Hamidullah dans l'introduction française à son édition du *K. al-Mu'tamad*, t. II, Damas 1965, pp. 20-24. Mais notre ouvrage, de structure compliquée, divisé en plusieurs *kitāb* (le 3e commence fol. 26v *fī ḏikr al-ṣifāt al-īǧābiyya*), subdivisés en *bāb*, à leur tour découpés en *faṣl*, les *kitāb* et les *bāb* partagés en *qism*, d'un style scolastique aride et dépouillé, s'apparente nettement aux grands traités d'Āmidī, de Šahrastānī et de Faḫr al-Dīn Rāzī. Le texte que nous présentons se lit aux folios 137 à 139.

I

Dieu « voulant »

Trois thèmes de discussion : sens de « volonté » ; exposé des démonstrations par lesquelles on prouve que cet attribut est prédicable de Dieu ; preuves avancées par les Mutakallimūn (1).

Les philosophes *(falāsifa)* : nous savons par introspection *(naǧid min anfusinā)* que lorsque nous nous représentons qu'un certain acte est intégralement ou prépondéramment avantageux pour nous, une inclination se produit en nous (tendant) à la réalisation des avantages en question. Et lorsque nous nous représentons qu'un autre acte (2) implique pour nous détriment intégral ou prépondérant, il se produit en nous une inclination, marquée par l'aversion *(karāha)* (3), à repousser et à empêcher [cet acte). Cela, tout le monde le sait.

Si [disent-ils] tel est le sens de « volonté » et de « nolonté », il est impossible de les affirmer de Dieu, car de pareilles affections ne peuvent être affirmées que d'un sujet susceptible d'éprouver le plaisir et la douleur, ainsi que l'avantage et le détriment ; à l'égard de Dieu, cela est absurde ; il est donc absurde d'affirmer de lui le désir *(raġba)* de s'attirer les avantages et la répugnance *(nufūr)* à subir les préjudices. Si « volonté » et « nolonté » ont un autre sens, il est indispensable de les expliciter afin que nous examinions s'il est légitime *(yaṣiḥḥ)* ou non de les appliquer à Dieu.

Selon les Mutakallimūn, la volonté est un attribut qui implique le fait d'incliner la balance *(tarǧīḥ)* en faveur de l'un des deux

(1) En fait, la troisième articulation récapitule seulement les arguments tendant à la négation de la volonté comme attribut divin distinct.

(2) Sans doute se présentant comme alternative du premier ; en effet l'arabe dit « l'autre acte », avec l'article défini.

(3) *karāha* est le contraire d'*irāda ;* nous le rendrons dorénavant par *nolonté ;* en emploi non technique « répugnance, aversion », il a pour synonyme *nufūr,* que nous rencontrerons tout à l'heure.

termes du possible, sans qu'il y ait nécessité contraignante [qui détermine le choix].

Que cet attribut existe, deux indices le prouvent :

a) L'homme à qui est laissé le choix entre deux coupes ou deux pains, choisira l'un des deux sans qu'il y ait quelque chose [d'extérieur aux objets proposés] qui fasse pencher la balance. De même, un homme qui fuit un lion choisira, lorsqu'il arrive à un carrefour d'où partent deux chemins en tous points semblables (1), l'un des deux, sans que son choix soit déterminé par un avantage supplémentaire ou [la certitude] d'échapper par là à un détriment supplémentaire. Dans un pareil cas, la volonté (=volition) se produit [par elle-même] sans qu'elle vise à obtenir un avantage ou à éviter un détriment.

b) Il arrive qu'un malade désire fortement manger des fruits (ou friandises, *fākiha*) ; cependant, il n'en mange pas et s'en abstient. Dans ce cas, il y a [bien] inclination de la nature, et pourtant la volonté n'est pas réalisée. [Ou encore] il arrive qu'une personne dévote persévère à pratiquer les prières nocturnes et les œuvres de piété, sans que toutefois son désir l'y porte, étant donné l'effort pénible qu'elles requièrent. Ici, la volonté est réalisée sans que l'inclination de la nature le soit [de son côté]. Ainsi est mise en évidence la différence entre l'inclination de la nature et la volonté.

A l'encontre de cette théorie — la volonté est un attribut qui implique la prépondérance donnée à l'un des deux termes du possible sans qu'il y ait nécessité ni action déterminante — les philosophes soulèvent plusieurs difficultés.

1) Elle implique l'affirmation d'un agent efficace *(mu'allir)* qui opère par nécessité ; or cela ramène toutes les apories (2) évoquées dans le chapitre sur l'attribut « puissant ».

En effet, de deux choses l'une : ou bien cet agent est qualifié à juste titre de tout ce qu'exprime la désignation d'« agent effi-

(1) Autrement dit, ils offrent les mêmes chances d'échapper au péril.

(2) *mabāḥiṯ*, litt. « recherches » ; sur cette méthode, voir les pages d'O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, Paris 1920, pp. 232-234 et de L. Robin, *Aristote*, Paris 1944, pp. 42-44.

cace », ou bien non. Dans le premier cas, la réalisation de l'acte doit procéder de lui par voie de nécessité : dès lors, il sera agent par cette voie et non par voie de légitimité (1). Dans le second cas, il n'est pas possible que l'acte efficace procède de lui ; un tel agent devra, par conséquent, être qualifié comme incapable, non comme capable d'agir (2). Mais nous savons qu'un agent opère soit nécessairement, soit se trouve dans l'incapacité d'agir ; en revanche, il est impensable qu'il agisse de manière contingente (3).

(2) Concédons cependant l'existence (4) d'un agent efficace dont l'action soit «légitime» (5), sans être nécessaire ; nous serions alors en présence du [simple] pouvoir d'agir, et en quoi celui-ci diffèrerait-il de la volonté ? (6).

Au sentiment des Mutakallimūn, l'action efficace opère dans le sens de la prépondérance *(tarǧīḥ)* [donnée à l'être sur le non-être] et non pas dans celui de la collation de l'être *(takwīn)*. Là-contre, les philosophes font observer que cette thèse requiert l'élucidation [préalable] de la différence entre ces deux notions. En effet, ce que nous concevons comme *tarǧīḥ* n'est que la production causée par l'agent de l'un des deux termes du possible ; or *takwīn* n'est rien d'autre que cela ; il est donc inconcevable que *tarǧīḥ* et *taḫṣīṣ* (« spécification ») aient une signification autre que celle de *takwīn*.

(1) Il opérera par nécessité de nature *('alā sabīl al-wuǧūb)* exclusive de toute liberté, non en tant qu'agent à qui il est parfaitement possible d'agir (*'alā sabīl al-ṣiḥḥa ;* autant dire, il n'y a pas d'inconcevabilité logique à le supposer agent), sans qu'il y ait nécessité intrinsèque à ce qu'il agisse.

(2) De manière contingente : *mumkin al-ta'ṯīr*.

(3) Son action une fois déclenchée, une cause supposée doit nécessairement produire son effet ; si elle ne le produit pas, c'est qu'il n'est pas cause (« agent efficace ») ; il n'y a pas de moyen terme, de zone franche couverte du drapeau de la contingence entre les deux déterminismes, positif et négatif. Le raisonnement repose évidemment sur une pétition de principe ou, si l'on veut, sur une identification contestable du principe de la raison suffisante et de la négation de l'acte libre. Le texte renvoie ici au traitement du problème dans le chapitre de l'attribut « puissant ».

(4) *wuǧūd ;* le manuscrit porte *wuǧūb*, « nécessité ».

(5) Cf. *supra*, n. 1.

(6) Si « vouloir » signifie se décider, sans y être contraint, pour l'un des deux actes possibles, on ne voit pas en quoi il diffère de « pouvoir », faculté d'exercer une action efficace sur tel ou tel objet, mais non exercice effectif d'une telle action.

A propos du cas mis en avant par les Mutakallimūn : choix entre deux coupes ou deux pains qui ne serait déterminé par aucune recherche d'un avantage ou fuite devant un détriment, deux observations sont à présenter :

1) Nous n'accordons pas que les deux objets soient égaux sous le rapport de tous les avantages et profits imaginables ; il ne se peut que l'un des deux ne soit pas plus proche du sujet ou plus facile à atteindre, et c'est celui-ci qui attirera son attention. Il peut arriver que le sujet ait très faim ou très soif et dès que son regard tombe sur l'un des deux objets, il le désire fortement ; l'intensité de ce désir l'empêche de détourner son regard vers [l']autre ; ainsi son désir se trouvera limité à ce seul objet et ne le portera point vers un autre. D'une façon générale, la production du mobile déterminant dans l'esprit est une chose, sa persistance en est une autre et le souvenir qui en est conservé par la suite est encore une troisième chose. De ce que cette conservation fait défaut, l'on ne saurait conclure à l'absence des deux précédents (1).

2) Accordons cependant que le sujet saisisse l'un des deux objets, sans qu'il y ait [en l'un ou l'autre] quelque chose qui l'incline à le choisir. Il n'en demeure pas moins que le mobile de l'acte est au fond l'intensité du désir de manger ou de boire. Or ce désir ne fait que traduire la recherche d'un avantage et l'éloignement d'un détriment. N'était la recherche d'un avantage, le sujet n'aurait pris aucun des deux pains ou aucune des deux coupes, et n'était la fuite devant le lion, il n'aurait emprunté aucun des deux chemins. Ce qui conduit donc, en définitive, le sujet à agir est le désir d'obtenir un avantage ou d'échapper à un détriment, et nous retombons de la sorte sur notre thèse.

Ce que les Mutakallimūn disent à propos du malade qui désire le fruit, mais ne le veut pas et de l'ascète qui veut le jeûne, mais ne le désire pas, est également un raisonnement trompeur (*muġālaṭa*, « sophisme »).

(1) En d'autres termes (si toutefois nous ne nous méprenons pas sur la signification de l'argument), on peut avoir oublié, une fois le besoin satisfait, ce qui a déterminé le choix, mais cela n'empêche pas qu'il ait été déterminé ; l'on n'est donc pas fondé à affirmer qu'il soit entièrement sans motif (autre que le besoin général).

En effet, la nature du malade penche vers le plaisir immédiat que procure la consommation du fruit, mais elle répugne à la douleur que cette action aura pour conséquence dans l'avenir. Or nous avons exposé dans le chapitre sur les mobiles d'attirance et de répulsion *(dawā'ī'/ṣawārif)* que l'argent comptant vaut mieux que le payement différé, car l'argent est toujours de l'argent, mais payé comptant il est tout autre chose que promis pour plus tard (1) ; il arrive toutefois que le payement différé l'emporte en importance sur l'argent comptant en raison de sa masse et de son abondance ; et si la réflexion et l'imagination jugent qu'il convient de faire pencher la balance en faveur de l'une des deux possibilités, la décision sera prise dans le sens de celle-ci ; si aucune décision ne donne la prépondérance à l'une d'entre elles, le sujet demeurera dans l'embarras, [hésitant] entre l'action et l'abstention. La même réplique vaut dans le cas de l'ascète : la souffrance actuelle est l'argent comptant, l'avantage final (2) est le payement différé ; mais devant l'imagination, la récompense apparaît immense et la souffrance (présente) légère : nous nous retrouverons donc, ici encore, devant la confrontation [des deux possibilités] et la prépondérance donnée [à l'une sur l'autre] (3).

Bref, « volonté » et « nolonté » ne peuvent avoir pour nous d'autre sens que l'inclination naturelle à la recherche de l'avantage et à la fuite devant le détriment, choses impossibles lorsqu'il s'agit de Dieu ; il est dès lors inconcevable devant la raison qu'on lui attribue des volitions.

II

En quel sens comprendre que Dieu est « voulant » ?

Ka'bī, Ğāḥiẓ et Abu l-Ḥasan al-Baṣrī : Dieu veut l'acte [= tel acte] signifie ; Dieu sait que cet acte l'emporte *(rāğiḥ)* en utilité

(1) Nous avons délayé le texte (au risque d'un contresens) qui porte seulement : « à cause qu'il est comptant ou différé » *(bisabab kawnih naqd*[an] *aw nasī'a)*.

(2) La béatitude éternelle.

(3) Par conséquent, il n'y a pas opposition entre volonté et désir, mais décision reposant sur la supputation de l'avantage et du détriment.

et en effet salutaire *(manfa'a, maṣlaḥa)* pour les hommes (1). Ainsi, lorsque le sujet a la conviction *(i'taqada)* que l'acte l'emporte (= mérite la préférence) en [raison du son] effet salutaire pour lui, nous avons le mobile du besoin ; lorsqu'il est convaincu que l'acte est salutaire pour autrui, nous avons le mobile de la bienfaisance. Le premier mobile est absurde, s'agissant de Dieu ; reste le deuxième.

Au sentiment des autres Mutakallimūn, la volonté dont le sujet est Dieu est un attribut qui se surajoute à la science en question.

A partir d'ici, ils sont en désaccord sur plusieurs points.

En bref : la volonté est ou bien un attribut négatif ou bien un attribut positif.

Ceux qui sont pour la première solution disent : « Dieu est voulant » signifie qu'il accomplit l'acte voulu, sans y être contraint et forcé.

Les partisans de la volonté attribut positif distinct de la science, sont divisés entre deux opinions. Selon l'une, l'essence de Dieu implique nécessairement qu'il soit voulant (2) ; selon l'autre, ce qui implique qu'il le soit, est la position *(ǧa'l)* de ce qui est signifié *(ma'niyy)* par cette signification *(ma'nā)* (3).

Ici nouvelle divergence.

Pour les uns, ce *ma'nā* est ce qui implique nécessairement l'attribut éternel de puissance, et il est impossible que cet attribut varie et (= ou) qu'il cesse ; pour les autres, le *ma'nā* dont il s'agit est adventice.

Divergence encore, en ce qui concerne ce *ma'nā*. Selon les *Karrāmiyya*, il surgit dans l'essence de Dieu ; selon d'autres, qui forment une fraction importante *(qawm 'aẓīm)* des Mu'tazilites, il surgit *non dans un lieu (lā fī maḥall)*. Suivant une troisième opinion, qui n'est toutefois professée par personne (4), il surgit

(1) Il est, dirions-nous, dans les circonstances données, le plus utile et le plus salutaire qui soit.

(2) Le terme employé est *murīdiyya*, nom abstrait fait sur le participe *murīd*, « volens ».

(3) Ce galimatias revient à dire : Dieu possède l'attribut de volonté distinct de ceux de science, puissance, etc., comme une réalité — certes incorporelle — surajoutée à son essence.

(4) Autrement dit, elle n'est formulée qu'à titre d'éventualité dialectique.

ailleurs qu'en Dieu, mais produit nécessairement en Lui l'attribut d'être voulant *(murīdiyya)*.

Voici le détail de l'argumentation de ceux qui ont pris position sur cette question (1).

Il est établi que la science est adventice *(muḥdaṯ)* et que son existence se réalise à un moment précis bien qu'il soit admissible devant la raison qu'elle se produise avant ou après ce moment. Il faut dès lors que sa production à ce moment précis soit le fait d'un agent (spécificateur, *muḫaṣṣiṣ*). Cet agent ne peut pas être la puissance *(qudra)* (2), car celle-ci étant capable de produire à tout moment, elle soutient, sous l'aspect de la production, la même relation à l'égard de chaque [chose produite]. En conséquence, l'agent qui spécifie et qui fait pencher la balance [du côté de l'un des termes du possible] *(al-muḫaṣṣiṣ al-muraǧǧiḥ)* est nécessairement différent de la puissance. — Cet agent ne peut pas être non plus la science, car « science » signifie soit que la science que l'agent possède de l'utilité de l'acte l'engage à l'accomplir, soit que la science qu'il a de ce que certaine chose (3) se produira (4) l'engage à l'acte, tandis que la science qu'il a de ce qu'elle ne se produira pas l'engage à ne point agir.

Quant à la première hypothèse, elle est exclue, en vertu de tous les arguments qui prouvent que les actes de Dieu ne peuvent pas être motivés par des causes extrinsèques et accidents.

La seconde n'est pas plus valable, car [la motivation de l'acte par] la science que Dieu possède de la réalisation de l'objet est un raisonnement en cercle, donc inacceptable.

La puissance et la science étant ainsi éliminées, il faut un troisième attribut qui détermine la production de l'acte à un moment précis plutôt qu'à un autre. Il est clair que les attributs de vie, d'ouïe, de vue, de parole ne sauraient remplir cet office. C'est donc encore à un autre attribut qu'il nous est indispensable d'avoir recours.

Or si l'efficace spécificatrice de cet attribut s'exerce selon le

(1) Dans l'original, cette phrase clôt l'articulation qui précède de l'exposé.
(2) Le pouvoir d'agir, *simpliciter*.
(3) L'objet du vouloir qu'il a dans l'esprit.
(4) S'il fait le nécessaire pour la produire.

mode de nécessité, l'agent est efficace par essence (1). Si, au contraire, cet attribut opère suivant le mode d'admissibilité [rationnelle] *(ṣiḥḥa)* (2), nous tenons ce que nous cherchions *(al-maṭlūb)* parce qu'il y aura là un attribut apte à réaliser l'un des deux termes du possible de préférence à l'autre, et ce non par mode de nécessité ni par collation [automatique] de l'être. C'est la meilleure manière de présenter cette preuve.

A l'encontre de cette argumentation, on peut soulever l'objection suivante : il est absurde devant la raison qu'il y ait un agent efficace qui n'opère selon aucun des deux modes sus-visés.

Puis nous demanderons : pourquoi l'agent efficace ne peut-il pas spécifier ainsi ? (3) Direz-vous que c'est parce que la puissance à conférer l'être est la même en chaque instant ? Nous vous mettrons alors devant l'alternative que voici : ou bien vous direz que la volonté est apte à donner la prépondérance à l'acte en question à un autre moment comme elle est à même de le faire en ce moment-ci.

Ou bien vous direz qu'elle est apte à la spécification du monde (4) en ce moment-ci bien qu'il soit impossible de la rattacher à la spécification d'un autre moment.

S'ils acquiescent à la première solution, nous les mettrons devant un autre dilemme.

L'aptitude [que vous accordez] à l'attribut capable de produire une pluralité d'êtres (?) (5) rend-elle nécessaire ou non le [recours au] facteur déterminant *(muraǧǧiḥ)*. Dans le premier cas, la volonté se trouvera avoir besoin d'un autre agent ayant

(1) Il le serait alors de toute éternité, ce qui impliquerait l'hypothèse, déjà réfutée (et surtout inacceptable pour un penseur croyant monothéiste) de l'éternité du monde.

(2) C'est-à-dire en des circonstances et pour des motifs dont la saine réflexion humaine (c'est le sens de *ṣiḥḥa*) est à même de se rendre compte ; on conclura de là (peut-être abusivement) que Dieu agit conformément à la raison, mais non sous la contrainte d'une nécessité intrinsèque à son action.

(3) Selon le mode de nécessité.

(4) La production de l'univers à ce moment précis.

(5) Traduction conjecturale ; le manuscrit porte : *ṣalāḥiyyat al-ṣifa al-mawǧūda al-kaṯīra*, leçon dont nous ne savons tirer aucune sens ; nous proposons de lire— *salvo meliori judicio* — à la place des deux derniers mots *li'l-ǧād al-mawǧūdāt al-kaṯīra*.

cette fonction (1) ; dans le second cas, la puissance peut se passer de la volonté.

Contre la deuxième solution nous ferons valoir ceci.

La volonté éternelle ne peut pas ne pas être ; son objet constant est (2) la production du monde à un moment déterminé et elle n'est pas apte à avoir pour objet sa production à un autre moment ; il s'ensuit que c'est par nécessité de (son) essence et non en agissant par mode d'admissibilité rationnelle *(ṣiḥḥa)* que Dieu produit le monde. On sait que cette question est un dérivé (« branche ») du [problème du] sujet ayant pouvoir d'agir et libre de son choix ; or tout dérivé qui conduit à abolir le principe (3) est faux (4). Ainsi s'achève l'examen de cette preuve.

III

Quatre arguments mis en avant par les négateurs de l'attribut en question

1° Si cet attribut est intégral [en ce sens qu'il possède] l'efficace sous tous les rapports, l'acte est nécessaire ; s'il ne la possède pas intégralement, l'acte est impossible. [Dans l'un et l'autre cas] il est impossible qu'un tel attribut soit affirmé comme étant la volonté.

2° Nous ne saurions concevoir rationnellement la volonté que comme la tendance à [réaliser] l'avantage et à repousser le détriment ; or cela est absurde s'agissant de Dieu.

3° Si la volonté venait à se réaliser (5) elle serait ou bien

(1) Litt. « d'un autre recours » *margiʿ āḫar*. La conséquence serait la régression à l'infini.

(2) Litt. « elle est attachée à ».

(3) Mot à mot : « corrompre la racine ».

(4) Suit une phrase inachevée par laquelle devait débuter une seconde objection.

(5) *ḥaṣalat ;* la notion de volonté est inséparable d'un certain devenir puisqu'il n'y a pas de volonté sans objet, d'où l'emploi du verbe dont le sens fondamental est « résulter ».

éternelle ou bien adventice ; or les deux termes de l'alternative sont faux [appliqués à Dieu].

4° La volonté impliquerait la prépondérance donnée *(tarǧīḥ)* [à l'un des termes du possible], soit par mode de nécessité, soit par mode de possibilité. La première hypothèse est fausse, car elle implique que la volonté est nécessitante par essence. La deuxième l'est également parce qu'il ne peut y avoir de prépondérance à admissibilité et égalité des deux termes du possible. Ici s'achève ce chapitre.

Georges VAJDA
(Paris)

LES QADARITES ET LA ĠAILĀNĪYA DE YAZĪD III

Notre connaissance du mouvement qadarite est limitée. Les hérésiographes se taisent, ou s'ils nous donnent quelque chose, ils mentionnent des arguments anonymes (1). D'autre part, il y a des listes de noms où manquent les arguments. A ces listes on peut cependant donner plus de substance en fouillant les dictionnaires biographiques, surtout le *Mīzān al-i'tidāl* de Ḏahabī et le *Tahḏīb al-Tahḏīb* d'Ibn Ḥağar. Ces deux titres caractérisent le critère d'après lequel on a fait le choix : il s'agit presque uniquement de traditionalistes qu'on a accusés plus tard de déviation hétérodoxe. Or, lorsqu'on commençait à faire ainsi, quelques-uns étaient déjà devenus si fameux qu'on ne pouvait plus les excommunier ; beaucoup d'entre eux faisaient part d'*isnāds* sains de sorte que même Buḫārī, malgré tous ses scrupules, ne voulait pas se passer d'eux. On pouvait alors seulement les enregistrer, en ajoutant certaines distinctions : quelqu'un avait fait de la « propagande » pour sa conviction (on le nommait alors un *dā'iya*), et un autre l'avait cachée dans les profondeurs de son cœur, comme « secret de Dieu » qu'il ne fallait pas divulguer (2). Ces catégories semblent être appliquées avec assez de subjectivité, étant nées du choc que causait aux traditionalistes l'apparition du Mu'tazilisme qui se rapportait à ses origines qadarites (3). En tout cas, elles

(1) Cf. p. ex. Malaṭī, *at-Tanbīh war-radd 'alā ahl al-ahwā' wal-bida'* (éd. Dedering, *Bibl. Isl.*, IX), p. 126, 15-17 ; 133, 1-3, 7-10, 22-23 ; 134, 8-11, 14-17.

(2) Attitude sanctionnée par un *ḥadīṯ* ; cf. p. ex. Abū Nu'aim, *Ḥilya*, VI, 182, 2-3.

(3) Cf. mon *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid* (Beyrouth 1967), p. 44-45.

sont tardives ; au commencement, jusqu'au milieu du IIe/VIIIe siècle environ, les Qadarites jouissaient, malgré quelques attaques, d'une acceptation presque indiscutée parmi leurs collègues du *ḥadīṯ*. Ce qui équivaut à dire que pour les générations antérieures on devait fréquemment se borner à des soupçons ; les listes non seulement sont limitées, mais aussi conjecturales.

J'ai comparé jusqu'à présent les listes suivantes :

1) la fameuse énumération d'Ibn Qutaiba dans son *K. al-Ma'ārif* (éd. 'Ukkāša, Le Caire 1960, p. 625, 8-15 ; copiée, avec quelques additions et corrections, par Ibn Rusta, *al-A'lāq an-nafīsa*, *BGA*, VII, 220, 7-221, 3) dont déjà H. Ritter et M. Watt ont signalé l'importance (sans l'exploiter cependant ; cf. *Der Islam* XXI (1933), 57 et *Free Will and Predestination*, London 1948, préface).

2) celle d'Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī dans l'introduction de son commentaire du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī (*Hady as-sārī, Muqaddimat Fatḥ al-bārī*, Le Caire 1347/1928, II, 112-180), qui est limitée aux autorités douteuses de Buḫārī et qui comprend parmi eux aussi d'autres « sectaires » (Murǧi'ites, Šī'ites, etc.).

3) celle de Suyūṭī dans son *Tadrīb ar-rāwī fī šarḥ Taqrīb an-Nawāwī* (éd. 'Abdalwahhāb 'Abdallaṭīf, Le Caire 1285/1366, I, 328-329), qui se réfère aux autorités de Buḫārī et de Muslim.

4) le catalogue des « proto-mu'tazilites » chez Ibn al-Murtaḍā (*Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, éd. Diwald-Wilzer, Wiesbaden/Beirut 1961, p. 133-140) qui seul dépasse la famille des *ahl al-ḥadīṯ* en comprenant d'autres personnages, surtout des ascètes basriens, mais qui, à cause de sa tendance « assimilatrice », pose aussi des problèmes individuels (1).

L'étude de ces listes pose des problèmes de méthode. D'abord, il faut comprimer cette multitude de soupçons tardifs dans une certitude historique. On peut s'adonner à l'illusion d'y arriver avec le calcul arithmétique : si une ou plusieurs de ces listes sont appuyées dans leurs constatations par les ouvrages biographiques, on aura réussi à saisir un vrai Qadarite. Mais, fréquemment, les sources dépendent l'une de l'autre ; elles

(1) Dont je ne veux pas faire l'exposition ici. Je passe aussi sous silence des sources qui ne donnent aucun renseignement sur la situation en Syrie analysée dans mon étude, comme le petit traité de 'Alī b. 'Abdallāh al-Madīnī (161-234/777-849) sur les traditionalistes baṣriens dénoncés comme Qadarites par Yaḥyā b. Ma'īn (158-233/775-847 ; cf. Sezgin, *GAS*, I 108 ; reflété dans la remarque *Ta'rīḫ Baġdād*, XII, 184, 14-16).

sont fausses en majorité : elles ne font que répéter la même notice. Et aussitôt une autre question se pose : qu'est-ce qu'un « Qadarite » ? Personne ne s'est jamais attribué cette épithète à soi-même ; c'était un sobriquet que l'on s'appliquait réciproquement. Le contenu du terme dépendait toujours de l'intention de celui qui l'utilisait : pour un Mu'tazilite, le « Qadarite » équivalait à un déterministe (1) ; pour un déterministe modéré, le « Qadarite » désignait un partisan du libre arbitre inconditionné, un Mu'tazilite par exemple ; pour un déterministe ultra-« orthodoxe », cependant, les modérés eux-mêmes étaient des « Qadarites » quand ils ne consentaient pas à croire que le péché *(al-ma'ṣīya)* est créé par Dieu (2). Il est vrai que la première variante est exclue par le caractère des sources traitées ici ; mais la deuxième et la troisième sont presque inextricables tant que nous ne serons pas renseignés sur la base — une doctrine quelconque ou seulement une remarque isolée — sur laquelle le jugement des adversaires se fondait. Nous ne pouvons pas faire plus que regrouper les noms d'après les différents centres de gravitation géographiques — ce qu'a déjà fait, d'ailleurs, Ibn al-Murtaḍā dans son énumération — et nous demander si la structure de ces groupes et leur milieu historique nous donnent une idée sur leur intention éventuelle.

La plupart des noms attestés avec certitude se réfèrent à Baṣra, d'autres groupes considérables se trouvent en Syrie et à Médine, des cellules moins importantes à La Mecque et à Kūfa, quelques trois ou quatre représentants au Yémen, pas un seul en Égypte et en Iran. On pourrait être tenté d'interpréter cela comme fait historique ; on sait que même au commencement du IIIe/IXe siècle Ibn Ḥanbal pouvait dire qu'un tiers de la population baṣrienne était Qadarite (3). Mais il semble assez difficile de se persuader qu'il n'y avait pas un seul Qadarite en Égypte — surtout si l'on accepte l'hypothèse d'une influence

(1) Cf. le *K. ar-Radd 'alā l-Qadarīya* de 'Amr b. 'Ubaid (*Fihrist*, éd. Fück, in *Muh. Shafi Presentation Volume*, Lahore 1955, p. 56, 6 et *GAS*, I 597).

(2) Cf., parmi beaucoup d'exemples, Malaṭi, *Tanbīh*, 126, 15-16 d'après Ḫušaiš, et le *ḥadīṯ* falsifié dans Ibn al-Čauzī, *Mauḍū'āt* (éd. 'Abdarraḥmān Muḥammad 'Uṯmān, Médine 1386/1966), I, 276, 4-5.

(3) Cf. *Ta'rīḫ Baġdād*, XII, 200, 5.

chrétienne sur leur doctrine. Le choix de ces listes est dicté par l'information ; leurs lacunes sont des lacunes de renseignement. L'intérêt pour la Qadarīya naissait à Baṣra, dans l'école de Ḥasan al-Baṣrī qui, avec sa fameuse *risāla* à 'Abdalmalik, avait formulé les postulats de la doctrine (qu'il ne considérait d'ailleurs pas comme nouvelle), et dont les disciples se disputaient entre eux la vraie interprétation de son héritage spirituel. Là, on commençait à classifier les *muḥaddiṯūn* contemporains et surtout leurs prédécesseurs avec les instruments non encore éprouvés du *ǧarḥ wa-ta'dīl*. Pour les autres centres on manquait d'information sûre. C'est ce qui se vérifie pour le groupe syrien : naturellement, on connaissait le nom de Ġailān al-Dimašqī, mais son complice Ṣāliḥ b. Suwaid qui avait été supplicié avec lui (1), n'est jamais mentionné, pas davantage son contemporain Abū l-Muġīra 'Amr b. Šarāḥīl al-'Ansī qui avait été exilé, vu ses tendances qadarites, par Hišām (105-25/724-743), à l'île de Dahlak, célèbre colonie de détenus établie par les Umaiyades dans la mer Rouge (2). Ce dernier avait cependant transmis du *ḥadīṯ* dont nous avons encore des traces (3).

Mais c'est justement dans ce groupe syrien que, pour un instant, l'information s'intensifie. Ibn Ḥaǧar (4) attire notre attention sur un nid de cinq Qadarites damascains qui, tous, appartenant à l'école du célèbre juriste Makḥūl b. Abī Muslim — lui-même Qadarite (mort entre 112/730 et 119/737) — collaboraient à un seul but, la prise de pouvoir de Yazīd b. Walīd b. 'Abdalmalik, futur Yazīd III, contre Walīd II. Walīd II (125-6/743-4) avait poursuivi la politique de son prédécesseur Hišām ; il avait refusé aux exilés de Dahlak le retour en Syrie (5). Mais Yazīd, prenant le libertinisme de Walīd comme prétexte de sa propre révolte (en 126/744), se rallia presque inévitablement à ce mouvement de protestation pieuse qui avait tant vexé Hišām. L'histoire de l'insurrection a été racontée par

(1) Cf., p. ex., *Tahḏīb Ta'rīḫ Dimašq*, VI, 369-370 et Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, 26, 16 et 41,7.

(2) Cf. Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, II, 1777, 12-17 ; EI², s. v. Dahlak.

(3) Voir plus bas, p. 7.

(4) *Tahḏīb at-Tahḏīb*, VI, 296, 12-14.

(5) Cf. Ṭabarī, II, 1777, 15-17.

Wellhausen (1) et par F. Gabrieli (2). Les noms de ses auxiliaires idéologiques sont cependant restés inconnus. Il s'agit de Abū l-'Alā' Burd b. Sinān, client des Quraiš (mort en 135/752-3), Abū Ḫālid Ṯaur b. Yazīd al-Kulā'ī al-Ḥimṣī (mort en 153/770 à l'âge de 70 ans environ, à Jérusalem), Abu 'Abdallāh 'Abdarraḥman b. Ṯābit b. Ṯaubān al-'Ansī (mort en 165/782 ou 167/784 à l'âge de 90 ans, à Bagdad), Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Rāšid al-Makḥūlī al-Ḫuzā'ī (mort avant 170/787) et 'Abdarraḥmān b. Yazīd b. Tamīm as-Sulamī. S'y joint peut-être le frère de ce dernier, 'Abdallāh b. Yazīd as-Sulamī, et, comme père d'un partisan actif des rebelles, Abū l-Walīd 'Umair b. Hāni' ad-Dārānī al-'Ansī (tué en 127/744).

Au sujet de Burd b. Sinān cf. Ḏahabī, *Mīzān*, nr. 1145 ; Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, I, 428 ; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, 136, 6. Malgré ses vues « qadarites », il était très estimé comme traditionaliste.

Au sujet de Ṯaur b. Yazīd, cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VII[1] 170 ; Ibn Qutaiba, *Ma'ārif*, 625, 13 (corrigé d'après Ibn Rusta, *al-A'lāq an-nafīsa*, *BGA*, VII, 221, 1) ; *Mīzān*, nr. 1406 ; Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, II, 33 et *Hady as-sārī*, II, 120 ; Suyūṭī, *Tadrīb ar-rāwī*, I, 328. Sans mentionner ses penchants qadarites : Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ, *Ta'rīḫ* (éd. Suhail Zakkār), 662, 7 ; Ibn al-Ǧazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, nr. 867 ; Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, nr. 171. Il aurait été élevé par Abū Ǧa'far Manṣūr, le futur calife 'abbāside (*Tahḏīb Ta'rīḫ Dimašq*, III, 383, 15-16). Il préservait la *qirā'a* du damascain 'Abdallāh b. 'Āmir (mort en 118/736 ; cf. *GAS*, I 6 et *Fihrist*, éd. Flügel, 29, 19) ; malgré une certaine prédilection pour la Thora et l'Évangile (cf. Abū Nu'aim, *Hilya*, VI, 93, pu. ; 94, 13 ; 95, 5), il avait une bonne réputation comme transmetteur de *ḥadīṯ*. Ṭabarī le cite plusieurs fois avec des notices historiques, sur la biographie du Prophète (I, 973, 14 ; 979, 5), sur les *Ṣaḥāba* (I, 2826, 16), sur Ibn az-Zubair (II, 848, 9-10 d'après un šaiḫ de Ḥimṣ) et sur l'expédition de Maslama contre Constantinople (II, 1315, 1) ; Wāqidī (130-207/747-823) se réfère à lui (*ib.*, II, 1191, ult.). — Ne pas confondre avec Abū l-Ǧāmūs Ṯaur b. Yazīd, mentionné par le *Fihrist* (45, 8 f.).

Au sujet de 'Abdarraḥmān b. Ṯābit b. Ṯaubān, cf. *Mīzān*, nr. 4828 ; *Tahḏīb*, VI, 150 ; Ibn al-Murtaḍā, 136, 10 ; *Ta'rīḫ Bagdād*, X, 222. Son père avait été l'exécuteur testamentaire de la grande autorité du *fiqh* damascain Makḥūl (voir plus haut) ; comme celui-ci, il tirait son origine de l'Est de l'empire musulman : il venait du Ḫorāsān comme Makḥūl était venu de Kābul. Apparemment, il avait exercé une influence modé-

(1) *Das arabische Reich und sein Sturz*, p. 224-230.

(2) Dans *RSO* XV (1935), 19-24, dans son article *al-Walīd ibn Yazīd, il califfo e il poeta*.

ratrice sur son fils : Auzā'ī (mort en 157/774) reprochait à ce dernier qu'avant la mort de son père, il avait jugé défendu de ne pas prier en communauté le vendredi, tandis que maintenant il s'en abstenait (*Mīzān, ib.*). Évidemment, il se refusait à prier derrière un *imām* qui faisait cause commune avec un régime injuste. Il était connu pour son ascétisme.

Au sujet de Muḥammad b. Rāšid, cf. *Mīzān*, nr. 7508 ; *Tahḏīb*, IX, 158 ; Ibn al-Murtaḍā, 136, 2. Il devait avoir été très jeune en ce temps-là. Plus tard, il se joignit à 'Amr b. 'Ubaid et transmit du *ḥadīt* de celui-ci ; de plus, il avait des tendances šī'ites. Ḏahabī le caractérise comme « mu'tazilī, ḫašabī, rāfiḍī ».

Au sujet de 'Abdarraḥmān as-Sulamī, cf. *Tahḏīb*, VI, 295 ; Ibn al-Murtaḍā, 136, 11 ; *Mīzān*, nr. 5006 (où rien n'est dit sur son Qadarisme ; il était considéré généralement comme mauvais transmetteur). Son frère 'Abdallāh est compté parmi les Qadarites seulement par Ibn al-Murtaḍā (136, 11) ; dans *Mīzān*, nr. 4692, ne se trouve rien.

Au sujet de 'Umair b. Hāni', cf. Buḫārī, *Ta'rīḫ kabīr*, III[1] 535 ; Ḏahabī, *Mīzān*, nr. 6492 et *Ta'rīḫ*, V, 120, 17 ; Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb*, VIII, 149 et *Hady as-sārī*, II, 155 ; Suyūṭī, *Tadrīb*, I, 329, 5 ; Caetani, *Chronographia*, 1629. Il passait pour être très pieux tout en ayant été percepteur du *ḫarāǧ* de Damas. En ce temps-là, il était déjà assez âgé ; apparemment, il avait eu des rapports amicaux avec 'Umar II qu'il vénérait beaucoup (cf. 'Abdalǧabbār al-Ḫaulānī, *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 77, ult.—78,6) ; celui-ci l'avait nommé gouverneur de la Batanée et du Ḥaurān. Ḥaǧǧāǧ l'avait déjà institué gouverneur de Kūfa en rentrant à Baṣra après l'échec de la révolte d'Ibn al-Aš'aṯ (évidemment à la fin de 82/701 ; cf. Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ, *Ta'rīḫ*, 385, 17-18). Buḫārī mentionne qu'il avait encore contacté trente *Ṣaḥāba;* c'est pourquoi il a voulu placer la date de sa mort entre l'an 100 et 110, à tort d'après ce que l'on sait (dans son *Ta'rīḫ al-ausaṭ*, voir *Tahḏīb*, VIII, 150, 14-15).

Nous ne savons pas grand'chose sur leurs activités. 'Abdarraḥmān b. Ṯābit b. Ṯaubān nous est décrit comme vivant dans l'attente perpétuelle d'un conflit armé : même en portant son petit-fils sur ses épaules, il avait le glaive à son côté (1). Un jour, alors qu'il se promenait dans le désert avec quelques amis, parmi lesquels al-Auzā'ī, il dégaina son épée en disant : « Dieu prend (ce temps) au sérieux *(inna llāha qad ǧadda);* vous aussi, prenez-le au sérieux ! ». Évidemment, c'était encore avant la révolte ; ses compagnons l'insultèrent, et Auzā'ī le déclara fou (2). Quand Yazīd III se montra à Damas, durant la peste,

(1) Cf. 'Abdalǧabbār al-Ḫaulānī, *Ta'rīḫ Dāraiyā*, éd. Sa'īd al-Afġānī (Damas 1369/1950), p. 75, 10-11.

(2) Ḏahabī, *Mīzān al-i'tidāl*, nr. 4828 (éd. du Caire 1382/1963, II, 551, 18-21).

et enflamma la population avec son programme (1), le fils de 'Umair b. Hāni', Ya'qūb, vint à son secours à la tête des partisans qu'il avait dans le village de Dāraiyā (2). Et c'était ce même Ya'qūb b. 'Umair qui, avec neuf autres émissaires, menait les pourparlers avec les notables de la ville de Ḥimṣ qui, même après l'assassinat de Walīd, se refusa à prêter le serment d'allégeance au vainqueur et resta fidèle à la *bai'a* pour les deux fils du premier, Ḥakam et 'Uṯmān (3). A Ḥimṣ, ceux qui étaient suspects de sympathies « qadarites » étaient menacés de mort (4) ; et parmi eux se trouvait Ṯaur b. Yazīd dont on savait qu'il avait accusé Walīd II d'impiété devant Yazīd (5). Il fut forcé de s'enfuir, et sa maison fut incendiée par la populace (6). 'Abdarraḥmān as-Sulamī, enfin, aurait été parmi ceux qui, à Baḥrā' (7), donnèrent le coup mortel à Walīd. Et Muḥammad b. Rāšid fut envoyé plus tard en Palestine pour apaiser les insurgés qui ne reconnaissaient pas le régime de Yazīd (8).

Mais les traditionalistes avaient leurs propres armes, les *aḥādīṯ*. 'Umair b. Hāni' aurait visité à Beyrouth avec 'Amr b. Šarāḥīl, le futur exilé de Dahlak, un vieux compagnon déguenillé d'Abū Bakr du nom de Ḥaiyān b. Wabra al-Murrī (9) qui leur transmettait sur l'autorité d'Abū Huraira (!) le mot suivant du Prophète : « Mangez de ce bien tant qu'il est sans reproche *(mā ṭāba)* ; si toutefois il se change en matière de corruption, laissez-le, car Dieu vous donnera abondamment de sa

(1) Cf. Caetani, *Chronographia*, 1595 f. ; Gabrieli, in *RSO*, XV (1935), 20.

(2) Cf. *K. al-'Uyūn wal-ḥadā'iq* (éd. M. J. de Goeje et P. de Jong, *Fragmenta Historicorum Arabicorum*, Leiden 1869), 137, 13-14.

(3) Cf. Caetani, *Chronographia*, 1596-1597 ; Gabrieli, in *RSO*, XV (1935), 13 et 22-23 ; Ṭabarī, II, 1826-1831 ; *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 66, 1 - 67, 5.

(4) Cf. Ṭabarī, II, 1828, 5-7.

(5) Cf. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, 136, 4-5.

(6) Cf. *Tahḏīb at-Tahḏīb*, II, 34, 13-14 et Ibn 'Asākir, *Ta'rīḫ Dimašq* (éd. Ṣ. Munaǧǧid, Damas 1371/1951), I, 310, 3-4.

(7) D'après *Aġānī*, VII, 80, 14 tandis que Ṭabarī, II, 1806, 13-16 donne un nom différent.

(8) Cf. Ṭabarī, II, 1832, 2-5 ; pour ses contacts personnels avec le calife, voir aussi *ib.*, 1843, 2-6.

(9) Cf. *Tahḏīb Ta'rīḫ Dimašq*, V, 18-19 : Buḫārī, *Ta'rīḫ kabīr*, II, 35, nr. 147 : Ḥassān au lieu de Ḥaiyān et Namarī au lieu de Murrī (lectures fausses d'après Ibn 'Asākir).

plénitude. Et vous ne le ferez plus jusqu'à ce que Dieu vous donne un souverain *(imām)* juste qui n'appartient pas à la maison des Umaiyades » (1). Nous ne pouvons plus fixer la date de cette rencontre — si elle a jamais eu lieu ; si Ḥaiyān b. Wabra a vraiment pu voir Abū Bakr, elle doit être mise dans le premier siècle de l'Hégire, avant le temps de 'Umar II. Mais nous pouvons être sûrs que le récit ne révélait sa vigueur explosive qu'au temps de Hišām alors que l'amertume sur la politique fiscale des Umaiyades avait atteint son comble ; probablement le calife avait raison d'exiler 'Amr b. Šarāḥīl. Au temps de Yazīd III, la tradition était déjà dépassée : Yazīd était Umaiyade, mais comme il avait promis de changer de politique, on avait consenti à oublier ce fait ; le *ḥadīṯ* reste isolé, conservé dans deux sources seulement (2). Mais il y en avait un autre avec le même *isnād* qui semble avoir gardé son actualité : « A Damas (ou : en Syrie), il y aura toujours un groupe qui se bat pour la vérité jusqu'à ce que, par le commandement de Dieu, il remporte la victoire » (3). Et ce fut alors la génération qui se sentait appelée, la quatrième après le Prophète : 'Amr b. Šarāḥīl rapportait de Sa'd b. Tamīm as-Sakūnī, père du célèbre prédicateur *(qāṣṣ, wā'iẓ)* damascain Bilāl b. Sa'd — qui, d'ailleurs, lui-même avait été soupçonné de déviation qadarite par Raǧā' b. Ḥaiwa (4) —, le dialogue suivant entre le Prophète et un de ses compagnons : « Ô Envoyé de Dieu, qui de votre communauté est le meilleur ? — Moi et mes compagnons (5). — Et puis ? — La deuxième génération. — Et puis ? — La troisième génération. — Et puis ? — Alors il y aura ceci : viendront des gens qui prêtent serment sans demander serment,

(1) Cf. *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 94, 3 - 95, 14.

(2) Cf. *Tahḏīb Ta'rīḫ Dimašq*, V, 19.

(3) Cf. *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 95, 3-4 ; *Ta'rīḫ Dimašq*, I, 242, 6-11 ; d'autres versions, *ib.* 102-106 et 240-257 ; une adaptation à la défense de la frontière byzantine *(ṯuġūr)*, *ib.* 243, 1-5.

(4) Secrétaire de 'Umar II (cf. Ǧahšiyārī, *Wuzarā'*, 53,3), connu pour son attitude « orthodoxe » (cf. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, nr. 103) ; mort en 112/730 au temps de Hišām. Déjà sous 'Abdalmalik, il avait été responsable de la construction de la Qubbat aṣ-ṣaḫra (voir S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, 138). Son jugement sur Bilāl b. Sa'd, cf. *Ta'rīḫ Dimašq*, X, 375, 14-19.

(5) Je lis avec le manuscrit *aqrānī* au lieu de *qarnī*.

qui rendent témoignage sans exiger témoignage, qui confient des fonctions sans mortifier quelqu'un » (1). Et Ṯaur b. Yazīd rassurait le public en rappelant que, d'après le Prophète lui-même, « la foi se trouve là où il y a les dissensions *(fitan)* en Syrie » (2). Ne savait-on pas que, en l'an 125, lors de l'intronisation de Walīd, « la parure du monde avait été enlevée » ? (3). Le temps était mûr.

Les espoirs s'anéantirent bientôt. Yazīd III mourut l'année même de son avènement (126/744), après un gouvernement de six mois. Les Qadarites appuyèrent son frère Ibrāhīm ; mais celui-ci se rendit à Marwān II (4). Ce dernier Umaiyade reprit encore une fois la politique religieuse de Hišām ; il se décida à persécuter les Qadarites (5). C'est par ordre de Marwān que 'Umair b. Hāni' fut tué par un certain aṣ-Ṣaqr b. Ḥabīb al-Murrī, en l'an 127/744 ; on porta sa tête sur une lance par la ville (6). Son fils réussit à se sauver ; il mourut plus tard à Dāraiyā sans postérité (7). Burd b. Sinān s'enfuit à Baṣra où, évidemment, on avait toujours la porte ouverte pour un Qadarite (8). S'enfuit aussi Muḥammad b. Rāšid (9), apparemment pour la même destination ; il transmit du *ḥadīṯ* de 'Amr

(1) Cf. *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 93, 7-12.

(2) Cf. Abū Nu'aim, *Ḥilya*, VI, 98, ult.

(3) *Ḥadīṯ* rapporté sur l'autorité d'Auzā'ī ; cf. Ibn al-Ǧauzī, *Mauḍū'āt*, I, 193, 11-12 ; Suyūṭī, *al-La'ālī al-maṣnū'a* (Le Caire, al-Maktaba at-Tiǧārīya s. d.), II, 390, 13-18. Dans la deuxième source, Auzā'ī l'aurait entendu de Yaḥyā b. Abī Kaṯīr al-Yamāmī (mort en 129/747) qui fut battu et tondu pour avoir critiqué les Umaiyades (cf. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, nr. 115). Deux autres *aḥādīṯ* du même caractère chez Abū Zakarīyā' al-Azdī, *Ta'rīḫ Mauṣil* (Le Caire 1387/1967), 56, 1-15 : le Prophète prévoit le règne d'un Pharaon musulman qui s'appellera Walīd, et il parle d'un temps de faim et d'assassinat après l'année 125 ; le premier *ḥadīṯ* est rapporté par Auzā'ī et, un peu différemment, par Ma'mar b. Rāšid (mort en 154/770 à Ṣan'ā' et considéré Qadarite, assez isolément, par Ibn al-Murtaḍā, 139, 8). Le deuxième est transmis sur l'autorité d'un certain Ḥamza b. Munḏir. Il semble qu'on comprît ces traditions plus tard simplement comme avertissement de la fin du régime umaiyade.

(4) Cf. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, p. 37, n. 140, et *EI²* s.v. Ibrāhīm b. al-Walīd.

(5) Ṭabarī, II, 1851, 7-12.

(6) Cf. *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 65, 2-16.

(7) Cf. *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 67, 5-6.

(8) Cf. *Taḥḏīb at-Taḥḏīb*, I, 429, 5-6.

(9) Cf. *Taḥḏīb at-Taḥḏīb*, VI, 296, 13-14.

b. 'Ubaid. Ṯaur b. Yazīd avait déjà eu l'expérience de l'expulsion ; il mourut à Jérusalem. 'Abdarraḥmān b. Ṯābit se retrouva enfin à Baġdād, comme procureur de finances chez Manṣūr et Mahdī ; la biographie que lui consacre le Ḫaṭīb (1) ne mentionne plus son Qadarisme. La persécution s'étendit même à d'autres provinces : 'Abdarraḥmān b. Isḥāq b. 'Abdallāh al-'Āmirī qui s'était établi à Médine à la mort de Walīd II et qui jouissait d'une grande impopularité chez les Médinois à cause de son attitude « qadarite », fut contraint de se réfugier à Baṣra lors de l'avènement de Marwān (2).

Il est temps de revenir à notre question principale : quelle était la conviction qadarite qui formait le lien commun de ce groupe ? Essayons d'abord de spécifier ce qu'est le « Qadarisme » de Yazīd III lui-même. On ne nous renseigne pas sur ses idées religieuses. Naturellement, il cultivait un peu l'ascétisme pour mieux contraster avec le *fāsiq* al-Walīd ; mais ses partisans pieux restèrent assez stupéfaits quand, lors de sa victoire, il récita de la poésie (3). Ce qu'on trouvait « qadarite » chez lui, c'était son programme de gouvernement. « Si je me tiens à ce que je vous promets ici, vous devez m'obéir et me prêter assistance », avait-il dit lors de la *bai'a* à Damas, « mais si je ne m'y tiens pas, vous pouvez me destituer à moins que vous ne m'invitiez à me repentir et que je m'y conforme et que vous acceptiez cela de moi. Si toutefois vous connaissez quelqu'un qui soit connu comme intègre et qui vous donne de lui-même ce que moi je vous donne, et que vous vouliez lui prêter serment, je serai le premier à lui prêter serment et à me mettre sous son commandement » (4). Naturellement il pense autant à Walīd qu'à lui-même ; il continue : « On ne doit pas obéir à un être créé dans l'insubordination envers Dieu ni lui rester fidèle dans la violation du contrat. Obéissance n'est due qu'à Dieu. Obéissez

(1) *Ta'rīḫ Baġdād*, X, 222-225.

(2) Cf. *Mīzān al-i'tidāl*, nr. 4811 ; *Taḥḏīb at-Taḥḏīb*, VI, 137 ; Suyūṭī, *Tadrīb ar-rāwī*, I, 329, 3 ; Ibn al-Murtaḍā, 139, 3-4. Pendant cette année, il avait gagné seulement un disciple, Mūsā b. Ya'qūb az-Zama'ī (cf. *Mīzān*, nr. 8945).

(3) Cf. Ṭabarī, II, 1791, 4-9.

(4) Cf. Ṭabarī, II, 1835, 6-10 ; aussi *'Uyūn wa-ḥadā'iq*, 150, 16-20 ; Ǧāḥiẓ, *Bayān* (éd. 'Abdassalām Muḥ. Hārūn, Le Caire, 1380/1960), II, 142, 10-14.

donc à un (homme), en restant dans l'obéissance envers Dieu, tant que celui-là y reste ; s'il s'oppose à Dieu et fait appel à l'insubordination, il mérite qu'on s'oppose à lui et qu'on le tue » (1). Mais, même après la mort de Walīd, il ne renia pas ses paroles : dans une lettre aux Irakiens, il prétendit avoir invité Walīd à un référendum « démocratique » *(šūrā)* qui aurait décidé de leurs droits (2) ; et quand ses émissaires entrèrent en négociations avec les notables de Ḥimṣ, ils les renvoyèrent à ce même projet en ajoutant que le nouveau prétendant voulait seulement s'employer pour le candidat commun du peuple *(ar-riḍā min al-umma)* (3). C'est à cause de cette attitude que Qais b. Hāni' al-'Absī, lors de sa *bai'a* à Damas, avait même placé Yazīd au-dessus de 'Umar II qui, tout en étant plus intègre que tous les autres Umaiyades, avait quand même assumé le pouvoir de manière autocratique ; Marwān II s'en était tant scandalisé qu'il le fit assassiner l'année même (4). Et c'est à cause de cette attitude que Yazīd fut appelé *rāšid* comme les quatre premiers califes et *mahdī* comme celui duquel on attendait la restitution de leur justice disparue (5).

Avec tout cela, Yazīd semble avoir seulement repris le programme de Ġailān ad-Dimašqī. Voyons ce qu'en dit notre témoin le plus explicite, l'hérésiographe mu'tazilite 'Abdallāh b. Muḥammad an-Nāši' al-akbar (mort en 293/906) dans son *K. Uṣūl an-niḥal:* « Quant à la Ġailānīya, les adhérents du syrien Ġailān Abū Marwān, elle disait : Il est admis que le souverain *(īmām)* soit des Quraiš et des autres lignages, des Arabes et des non-Arabes *('aǧam)*. La seule condition pour lui est qu'il soit pieux et dévot, qu'il connaisse le Coran et la *sunna*, qu'il agisse selon les deux, et qu'il soit le meilleur candidat *(afḍal an-nās)* aux yeux de ceux qui sont chargés de l'investiture

(1) Cf. Ṭabarī, *ib.*, 10-13.

(2) Cf. Ṭabarī, II, 1844, 20-21.

(3) Cf. *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 66, 10-12 ; sans ce terme, Ṭabarī, II, 1826, 19-20.

(4) Cf. Ṭabarī, II, 1835, 15 - 1836, 1. On peut se demander si ce Qais b. Hāni' al-'Absī est identique à 'Umair b. Hāni' al-'Ansī : Ṭabarī mentionne seulement le premier, le *Ta'rīḫ Dāraiyā* et d'autres sources rapportent seulement le deuxième ; tous les deux auraient été assassinés par ordre de Marwān.

(5) Cf. *'Uyūn wa-ḥadā'iq*, 136, 10.

du souverain *('aqd al-imāma)*. Les gens ne sont pas tenus de conférer le pouvoir au meilleur candidat aux yeux de Dieu ; ils ne doivent le conférer qu'à celui qui, par son savoir et sa pratique, est le meilleur candidat selon eux. — Ils disaient : Dieu a imposé au bon candidat l'obligation d'accepter le pouvoir quand celui-ci lui est offert, et Dieu a imposé à la communauté l'obligation de ne pas le transférer de lui à un autre, car il est le meilleur candidat selon eux par son savoir et sa pratique ... Ils disaient : Quand les Quraiš se montrent arrogants, corrompent (l'état) et portent atteinte aux biens les plus sacrés, Dieu impose à la communauté l'obligation de lutter contre eux et de les destituer... » (1).

On comprend maintenant pourquoi Yazīd se hâtait de désavouer, avec le libertinisme de Walīd, les mesures politiques et économiques qu'on reprochait à Hišām : « mettre pierre sur pierre », creuser des canaux, dépenser trop d'argent pour sa propre famille, transférer l'argent d'une province à une autre, retenir ses troupes trop longtemps au service militaire à la frontière (2). Il voulait unir les forces d'une opposition qui était née au temps de Hišām ; et, parmi ces forces, il trouva le programme de Ġailān. Tout en étant lui-même un membre des Quraiš, il promit de prêter serment à quiconque était « connu comme intègre » si on le voulait. Ḥāriṯ b. Suraiğ, rebelle « murği'ite » qui, depuis dix ans, luttait contre le califat umaiyade pour les mêmes idéaux (3), et dont l'insurrection avait peut-être

(1) Cf. §§ 107-108 de mon édition, Beyrouth 1971. Nāši' appelle cette doctrine « murği'ite » ; en tant que Mu'tazilite, il ne peut pas se servir ici du terme « qadarite » qui a un autre sens pour lui. Sa désignation provient de la définition de la foi chez Ġailān (cf. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, 239-240).

(2) Cf. Ṭabarī, II, 1834, 15 - 1835,6 ; Gabrieli, in *RSO*, XV (1935), 11.

(3) Cf. Kister dans *EI²*, s.v. Lui aussi est fasciné par le slogan de *šūrā* ; il propose un référendum semblable, entre lui et Naṣr b. Saiyār (cf. Ṭabarī, II, 1919, 17). Comme Ġailān, il est appelé Murği'ite à cause de la définition de la foi proférée par son chef-théologien Ğahm b. Ṣafwān, mais évidemment aussi (et plus que Ġailān) à cause de son programme politique : dans les milieux irakiens du Ḫorāsān, on se souvenait très bien qu'au temps de Ḥağğāğ, les Murği'ites avaient seulement « ajourné » la décision entre 'Alī et 'Uṯmān pour rassembler toutes leurs forces contre l'injustice actuelle (cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 228-241, avec un excellent exposé historique). Ḥāriṯ n'était pas Qadarite ; Ğahm b. Ṣafwān proclamait un déterminisme bien sévère.

induit Hišām à exécuter Ġailān, se vit alors accorder un sauf-conduit et la restitution de tous ses biens (1).

De telles relations étaient clairement vues par les contemporains. On interprétait le régime de Yazīd comme le triomphe de la Ġailānīya (2) ; Manṣūr b. Ḏumhūr (mort en 136/753-4) qu'il nomma gouverneur de l'Irak, est considéré comme un Ġailānī (3), de même que les habitants de Mizza, près de Damas, qui, au nombre de 1 500, vinrent au secours de Yazīd (4). Mais on connaissait aussi le fond politique : ces mêmes habitants de Mizza sont appelés Yamānīya par le mu'tazilite Ṯumāma b. Ašras (5) ; Abū Zakarīyā' al-Azdī, dans son *Ta'rīḫ Mauṣil*, se sert uniquement de ce nom (6) — la plupart de ceux qui soutenaient Yazīd, parmi eux Manṣūr b. Ḏumhūr, étaient des Kalbites (7). Deux tendances semblent se combiner : parmi les *mawālī*, la nostalgie des « réformes » de 'Umar II qui avait essayé de donner les mêmes droits aux Arabes et aux néo-Musulmans et qui, par cela, avait élevé le niveau social de ces derniers (8) ; et parmi les Arabes eux-mêmes, l'antagonisme des Kalbites autochtones contre les Qaisites qui, sous Hišām et Walīd II, au plus tard depuis la destitution de Ḫālid b. 'Abdallāh al-Qasrī en 120/738, étaient devenus les vrais porte-parole du pouvoir califal.

Cette alliance explosive était chose nouvelle : Ġailān ne semble pas encore avoir eu l'appui de base d'un parti « arabe » (9).

(1) Cf. Ṭabarī, II, 1867-1868 ; aussi Caetani, *Chronographia*, 1590.

(2) Cf. *'Uyūn wa-ḥadā'iq*, 130, 11-13 ; Ḏahabī, *Ta'rīḫ*, V, 189, -4 ; d'autres passages, voir Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 37-38.

(3) Cf. Ṭabarī, II, 1837, 6 ; aussi Ḏahabī, *Ta'rīḫ*, V, 303, 13-17.

(4) Cf. *'Uyūn wa-ḥadā'iq*, 135, 10-11 ; Wellhausen, *Reich*, 226.

(5) Cf. Ǧāḥiẓ, *Bayān*, I, 301, 10.

(6) Cf. p. 54, 10 ; 55, 10 ; 57, 2 ; aussi Ya'qūbī, *Ta'rīḫ* (éd. Houtsma), 400, 14.

(7) Cf. Gabrieli, in *RSO*, XV (1935), 18, n. 8, et 21.

(8) Cf. le rescrit fiscal traduit et commenté par H. A. Gibb dans *Arabica*, II (1955), p. 3, 8 et 16.

(9) Ǧāḥiẓ interprète la Ġailānīya comme un parti de la Sufyānīya : ses membres auraient proféré des arguments pour la légitimité de Mu'āwiya contre celle de 'Alī et aussi contre celle de Ṭalḥa et Zubair (*Risāla fī l-ḥakamain*, éd. Pellat dans *Mašriq*, LII (1958), 462, § 100). Mais ces remarques semblent refléter un développement tardif ; au temps de Yazīd III les Sufyānides se tenaient à part : Abū Muḥammad as-Sufyānī Ziyād b. 'Abdallāh, petit-fils de l'« alchimiste » Ḫālid b. Yazīd, tenta une révolte contre le calife laquelle fut étouffée peu avant la mort de ce dernier (cf. Abū Zakarīyā' al-Azdī, *Ta'rīḫ Mauṣil*, 58, 11-12).

Il était un *kātib* d'origine copte, responsable de l'administration des finances sous 'Umar II (1) ; et au moins quelques-uns de ces futurs coreligionnaires étaient dans le même métier : 'Umair b. Hāni' avait servi comme percepteur du *ḫarāǧ* de Damas sous 'Umar II (2), et 'Abdarraḥmān b. Ṯābit consacrera plus tard sa routine administrative et économique aux 'Abbāsides de Bagdad (3). Tous les membres de notre cellule qadarite semblent avoir été des *mawālī* (4), tous avaient subi la nouvelle aggravation de l'injustice sociale sous Hišām, qui leur faisait payer des impôts augmentant sans cesse pour le compte d'une classe arabe toujours privilégiée qu'ils identifiaient comme des Quraiš ; et ceux d'entre eux qui travaillaient dans l'administration étaient même forcés de servir d'instruments pour cette politique. Mais, pendant longtemps, le mouvement resta impuissant ; l'exécution de Ġailān est presque passée sous silence dans nos sources historiques, et personne ne semble plus avoir été capable d'en percer le voile légendaire. Il se peut que les Kalbites se soient montrés toujours un peu mieux disposés à épouser les sentiments de cette classe inférieure des *mawālī* avec laquelle ils avaient vécu en symbiose depuis longtemps. Il est certain cependant qu'ils ne les ont pas pris sérieusement en compassion jusqu'à ce qu'eux-mêmes eussent perdu l'influence politique. C'est alors qu'ils ont commencé à préconiser l'exemple de 'Umar II, qui n'avait pas permis que le calife distribuât le *ḫums* comme bon lui semblait, c'est-à-dire à sa propre famille (5). Heurtés dans leurs propres intérêts, ils cédèrent à leur vieux particularisme tribal : on devait avoir le droit de destituer un souverain du moment qu'il ne jouissait plus de la sympathie de ses sujets. Alors les deux courants confluèrent : les Kalbites acceptèrent le programme plébiscitaire de Ġailān, et les Ġailānites consentirent à rendre hommage à un Quraiš à condition qu'il se tînt à leurs principes. C'est

(1) Cf. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, 26, 9-10.
(2) Voir plus haut, p. 274.
(3) Voir plus haut, p. 278.
(4) Pas un de leurs noms n'apparaît, p. ex., dans la *Ǧamharat ansāb al-'Arab* d'Ibn Ḥazm.
(5) Cf. Gibb, dans *Arabica*, II (1955), p. 4-5, 10-11.

pourquoi on put dire plus tard que les Ġailānites approuvaient parmi les Marwānides 'Umar II et Yazīd III (1) seulement.

Mais est-ce que ces Ġailānites étaient aussi des Qadarites ? La postérité l'a cru ; on savait que Ġailān lui-même avait soutenu le libre arbitre et, à distance, les nuances s'estompaient. Aḥmad b. Ḥanbal parlait d'un village près de Damas où habitaient seulement des Qadarites qui proféraient leurs hérésies dans les mosquées et attaquaient les gens (2) ; on a l'impression qu'il pensait à Mizza, centre des Kalbites. On doit cependant se garder de prétendre directement que la protestation politique des Syriens se joignait toujours à ce Qadarisme moral et religieux si typique pour les Baṣriens. A Baṣra, l'évolution semble être allée dans une autre direction ; la population de la ville se révolta contre Yazīd III, et Marwān II trouva le champ libre pour sa propagande (3). D'autre part, le programme politique de Ġailān pouvait se passer de la composante qadarite : Ḥāriṯ b. Suraiǧ aura été déterministe comme Ǧahm b. Ṣafwān. Et même pour ceux qui sont appelés explicitement des Qadarites dans nos sources, il y a des raisons d'être sceptique : p.e. pour ce Yazīd b. Yazīd b. Ǧābir al-Azdī (mort entre 133/750 et 138/755 à l'âge de plus de 60 ans) qui, ayant fait partie de l'ambassade de Yazīd III à Ḥimṣ (4) après s'être fait payer cent mille dinars pour sa collaboration (5), fut compté parmi les Qadarites par Ibn al-Murtaḍā (6), tandis que les autres sources ne mentionnent que sa piété et son impeccabilité comme traditionaliste (7). Ou avec 'Abdal'azīz b. al-Ḥaǧǧāǧ, petit-fils du calife 'Abdalmalik (comme Yazīd lui-même) et frère du premier 'abbāside as-Saffāḥ (du côté maternel), qui, ayant rallié des gens autour de lui à Damas pour aider Yazīd, fut tué par la

(1) Cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm*, 240. Je me suis inspiré dans ce dernier paragraphe de H. A. R. Gibb, dans *Studia Islamica*, IV (1955), 6 et E. A. Belyaev, *Arabs, Islam and the Arab Califate*, London 1969, p. 155 suiv. et 183.

(2) Cf. *Ta'rīḫ Dimašq*, I, 310, 1-2.

(3) Cf. Caetani, *Chronographia*, 1591.

(4) Cf. *Ta'rīḫ Dāraiyā*, 66, 4 et 72, ult.—74, 5.

(5) Cf. *Tahḏīb*, XI, 370 et l'histoire dans *'Uyūn wa-ḥadā'iq*, 138, 6-10.

(6) *Ṭabaqāt*, 136, 7.

(7) Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VII² 170 : *Tahḏīb*, XI, 370 ; *Mīzān*, nr. 9767.

population de la ville l'année suivante (1) ; Ḏahabī l'appelait Qadarite, peut-être seulement à cause de cette activité politique (2). Et souvenons-nous que même un membre de notre cercle, 'Abdarraḥmān b. Ṯābit, n'est plus appelé Qadarite par l'auteur du *Ta'rīḫ Baġdād* qui décrit sa vie en dehors de la Syrie (3). Ibn Ḥauqal définit la Ġailānīya comme étant une secte šī'ite (4) ; l'équation entre Ġailānīya et Qadarīya lui est donc restée inconnue.

Mais voyons aussi l'autre côté. Plusieurs de nos Ġailānites s'enfuirent justement à Baṣra ; Muḥammad b. Rāšid entra en relation avec 'Amr b. 'Ubaid (5). Il se peut même que les tensions syriennes se soient poursuivies dans le milieu baṣrien : 'Amr b. 'Ubaid aurait appuyé l'assassinat de Walīd II (6) ; son adversaire « orthodoxe » Aiyūb as-Saḫtiyānī (mort en 131/748-9) le désapprouva (7). L'opposition anti-umaiyade n'était pas nécessairement qadarite ; mais le Qadarisme, toujours conscient de la responsabilité de l'homme pour ses péchés, jouissait d'une certaine prédisposition à se changer en idéologie politique (8).

Ceci semble être vrai du moins pour la Syrie. A Baṣra, le mouvement en général s'était montré plus paisible, dès son commencement dont on pouvait encore se souvenir : Ḥasan al-Baṣrī s'était refusé à prendre les armes contre Ḥaǧǧāǧ lors de l'insurrection d'Ibn al-Aš'aṯ. La tendance s'affermit défini-

(1) Cf. Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ, *Ta'rīḫ*, 548-549 ; *Chronographia*, 1625 ; Gabrieli, in *RSO*, XV (1935), 21 ; *EI*[1], s. v. Ibrāhīm b. al-Walīd.

(2) *Ta'rīḫ*, V, 102, 17-20.

(3) Voir plus haut, p. 278.

(4) Cf. *Ṣūrat al-arḍ* (éd. Kramers), 161, 16-17.

(5) Voir plus haut, p. 277-8.

(6) Cf. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, 120, 12-15. Šahrastānī, *Milal*, 17, 15.

(7) Cf. *'Uyūn wa-ḥadā'iq*, 144, ult.—145, 2 = *Aġānī*, VII, 82, 10-11. Mais il ne faut pas négliger des rapports différents : Qatāda b. Di'āma, Qadarite modéré et mort sous le califat de Hišām (en 117/735), semble avoir été en bons termes avec les Umaiyades (cf. Yāqūt, *Iršād*, VI, 202, 10-12) ; et Yazīd III aurait entendu du *ḥadīṯ* chez Aiyūb as-Saḫtiyānī quand celui-ci passait par la Syrie lors de son pèlerinage en 126/744 (*'Uyūn wa-ḥadā'iq*, 149, 6-7).

(8) Il m'est impossible de décider si le passé chrétien des Kalbites les avait déjà adaptés au libre arbitre. En tout cas, une influence chrétienne se limite toujours au côté moral du problème ; la doctrine politique semble en être dérivée par une évolution autonome.

tivement avec l'avènement des 'Abbāsides ; 'Amr b. 'Ubaid visita la cour de Manṣūr (1), et les réfugiés syriens même semblaient y avoir été intégrés : 'Abdarraḥmān b. Ṯābit par exemple et, peut-être, Ṯaur b. Yazīd dont nous retrouvons le nom dans l'*isnād* d'un célèbre *ḥadīṯ* pro-'abbāside (2). La lutte autour du *qadar* se poursuivit sur le plan religieux, parmi les disciples d'al-Ḥasan al-Baṣrī qui se disputaient la vraie interprétation de la doctrine de leur maître. Et plus la querelle s'intensifiait, plus les « orthodoxes » déterministes cherchaient à innocenter Ḥasan du fait qu'il avait été le « premier » Qadarite. Mais c'est justement ici que, pour une dernière fois, la tradition syrienne semble être intervenue. On sait que les « orthodoxes » ont réussi à trouver un nouveau protagoniste du mouvement détesté, plus vieux que Ḥasan et donc plus responsable : Ma'bad al-Ǧuhanī (3). Nous pouvons être sûrs que lui non plus n'était pas le premier Qadarite ni le seul en son temps, pas plus qu'al-Ḥasan al-Baṣrī. La postérité l'a donc choisi d'après un certain critère. Or, si l'on compare les notices biographiques que l'on conservait sur lui, on est frappé par le fait qu'on ne savait rien de détaillé sur sa doctrine. D'autre part, on rapporte toujours un événement particulier de sa vie : il avait participé à la révolte d'Ibn al-Aš'aṯ, où il avait lutté dans toutes les batailles (du moins en Irak),

(1) Cf., p. e., Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī*, I, 169, ult.—162, 11.

(2) Transmis par le Qadarite Abū Naṣr 'Abdalwahhāb b. 'Aṭā' b. Muslim al-Ḫaffāf al-'Iǧlī (mort fin 204/820 ou 206/822 ; cf. *Tahḏīb at-Tahḏīb*, VI, 450-453). Le texte même du *ḥadīṯ* se trouve dans le *Ta'riḫ Baġdād* (XI, 24, 4-6) et plus succinctement chez Ḏahabī (*Mīzān*, II, 682, 7-13) ; il s'agit d'une réplique de la tradition šī'ite des *ahl al-kisā'* (cf. Tritton in EI², s.v. *Ahl al-kisā'*, et Massignon, *Opera minora*, I, 504 et 557). L'attribution à Taur b. Yazīd (qui le transmet du Qadarite Makḥūl) ne semble pas être hors de doute ; il se peut qu'en Irak on rattachait le *ḥadīṯ* à ce traditionaliste dont on connaissait les tendances anti-umaiyades — sans plus se souvenir que Ṯaur avait lutté pour Yazīd III et non pas pour les 'Abbāsides. Mais n'oublions pas qu'il avait été élevé par Manṣūr (voir plus haut, p. 273) et que les 'Abbāsides, au commencement, répétaient les clichés des proclamations révolutionnaires : ne pas bâtir de châteaux, ne pas construire de canaux, prévenir de toute atteinte les « biens les plus sacrés » (*intihāk al-maḥārim ;* dans l'allocution du « Qadarite » parmi les premiers 'Abbāsides, Dāwūd b. 'Alī, lors de l'avènement de Saffāḥ ; cf. Ṭabarī, III, 31, 6-8 ; pour Dāwūd b. 'Alī, cf. *Tahḏīb Ta'rīḫ Dimašq*, V, 203-206 et Ṭabarī, III, 534, 18).

(3) Je ne veux pas m'étendre ici sur les nombreux problèmes de son identité et de sa biographie ; c'est pour cette raison que j'ai choisi le nom abrégé qu'on retrouve presque toujours dans nos sources.

et enfin il avait été exécuté par Ḥaǧǧāǧ (1). La parallèle avec Ġailān saute aux yeux : en vif contraste avec al-Ḥasan al-Baṣrī, Ma'bad fut le représentant du Qadarisme militant. Et il semble significatif que parmi les *isnād*s de cette tradition, tous plus ou moins exposés au doute (2), il y en ait un qui introduit Auzā'ī (3) : celui-ci, le protagoniste d'une attitude quiétiste parmi les *muḥaddiṯūn* syriens (4), semblait le mieux rendre authentique la relation dangereuse de Ma'bad avec Ġailān et en exclure, avec la plus grande véracité, le célèbre al-Ḥasan al-Baṣrī. L'activisme politique de la Ġailānīya d'autrefois avait aidé à rendre au maître de l'école baṣrienne l'innocence « orthodoxe » qu'on lui souhaitait.

J. Van Ess
(Tübingen)

(1) Cf. Buḫārī, *Ta'rīḫ kabīr*, IV, 399, nr. 1745 ; *Mīzān*, nr. 8646, etc.

(2) Cf. Buḫārī, *Ta'rīḫ kabīr*, IV, 399, nr. 1745, remontant à Yaḥyā b. Ya'mar al-Laiṯī qui mourut dès 83/702 (Marzubānī, *Muqtabas*, éd. Sellheim, 22, 7-8 ; Ḫalīfa b. Ḫaiyāṭ, *Ta'rīḫ*, 401, 8) et Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VII^{2}, 27, 1-4 : témoignage oculaire de 'Abdallāh b. 'Aun qui mourut presque 80 ans après Ma'bad (en 151/768).

(3) Cf. Ḏahabī, *Ta'rīḫ*, III, 305, 14-16.

(4) Voir plus haut, p. 274.

SIDELIGHTS ON EARLY IMĀMITE DOCTRINE

Túsy's List of Shy'ah Books has been known to Islamists since it was published by Alois Sprenger in the *Bibliotheca Indica* in 1854, and references to it are to be found in many of the older works; but little use seems to have been made of it recently. Interest has been directed towards the numerous works of Shaykh Ṭūsī—Abū-Ja'far Muḥammad aṭ-Ṭūsī Shaykh aṭ-Ṭā'ifa (995/385-1066/458)—by the preparations for the Millenary Congress in his honour held at Meshhed in March 1970, and there have been some fresh editions and numerous articles in Persian. The present writer, on looking into the *List of Shy'ah Books*, found that its information was much fuller than that of Ibn-an-Nadīm, who is frequently quoted, and that this information threw light on the development of Imāmite doctrine during the ninth/third century. This article, offered as a tribute to the memory of Joseph Schacht, has the limited aim of showing the relevance of some of the information which is to be gleaned from the *List of Shy'ah Books* (1). It does not

(1) A paper on a similar topic was read by the writer at the Meshhed Congress. The following abbreviations are used below:

List: *Túsy's List of Shy'ah Books* (cf. GAL², i. 512);

I-Nadīm: Ibn-an-Nadīm, *Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig, 1871.

Nawb.: al-Ḥasan ibn-Mūsā an-Nawbakhtī, *Firaq ash-shī'a*, ed. H. Ritter (Bibliotheca Islamica, 4), Leipzig, 1931.

consider the relation of Shaykh Ṭūsī's work to that of the slightly later an-Najāshī, nor does it enter into some related questions such as the respective merits of *Firaq ash-shī'a* by an-Nawbakhtī and *Kitāb al-maqālāt wa-l-firaq* by Sa'd ibn-'Abd-Allāh al-Ash'arī al-Qummī.

The general position adopted is that the doctrine of the Imāmite branch of the Shī'a did not attain definitive form until after the death or disappearance of the twelfth imam in 874. It was probably only about that date that the adherents of the doctrine began to call themselves 'Imāmites', but the name will here be applied (in accordance with Shaykh Ṭūsī's usage) to those earlier scholars whom they regarded as their predecessors. For more than a century before 874 there was some recognition for the 'Alid imams from different groups of men. Among these men there was no agreement on doctrine, but it can be asserted that the majority were not revolutionaries seeking to replace the 'Abbāsids by the 'Alids. It is probable that during the ninth century Imāmite views were the expression of a political attitude, namely, one based on the belief that the existing caliphate should be more autocratic (1).

1. *The early Imāmites and the Mu'tazilites*

One of the points which is made clear by Shaykh Ṭūsī's *List* is that there were many contacts between Imāmites and Mu'tazilites from the time of Hārūn ar-Rashīd onwards. Something of this was of course known from al-Mas'ūdī's account of the assembly on the model of Plato's *Symposium* arranged by Yaḥyā al-Barmakī, where of thirteen scholars who spoke five are described as Mu'tazilites (Abū-l-Hudhayl, an-Naẓẓām, Mu'tamir ibn-Sulaymān, Bishr ibn-al-Mu'tamir, Thumāma)

(1) For a further discussion of these matters cf. Watt, 'The Rāfiḍites', *Oriens*, XVI (1963), 110-21; *Islamic Political Thought, the Basic Concepts*, Edinburgh, 1968, 82-9.

and four as Imāmites ('Alī ibn-Mītham, Hishām ibn-al-Ḥakam, 'Alī ibn-Manṣūr, as-Sakkāk) (1).

This background of friendly contacts is relevant to the fact recorded by Shaykh Ṭūsī that Hishām ibn-al-Ḥakam wrote a book on 'the imamate of the inferior' *(imāmat al-mafḍūl)* against the Mu'tazilites (2). A work with a similar title is also attributed to a slightly earlier scholar Abū-Ja'far al-Aḥwal (known to the opponents as Shayṭān aṭ-Ṭāq) (3). The ascription of this doctrine to the Mu'tazilites is curious, since it is usually a distinctive mark of the Zaydites; it implies that, while the excellence or superiority of 'Alī was admitted, yet Abū-Bakr was truly caliph despite the fact that he was *mafḍūl*, 'excelled' or 'surpassed' by 'Alī, that is, 'inferior'. There are close but obscure connections between the Zaydites and the Mu'tazilites, and this is also relevant. It is also probable, however, that these two Imāmites used Mu'tazilite in a wider sense than would have been tolerated a little later by al-Khayyāṭ, a Mu'tazilite himself, who insisted that the name must be restricted to those who accepted the five principles. There is some evidence for a wide Imāmite use of Mu'tazilite in an-Nawbakhtī. Under the term he includes Ḍirār ibn-'Amr, who was excluded by al-Khayyāṭ (4). At another point an-Nawbakhtī makes the Mu'tazilites one of the basic sects of Islam, the other three being the Shī'a, the Murji'a and the Khārijites (5). This statement seems to rest on a classification of sects according to their attitude to 'Alī. The Shī'a are those who regarded 'Alī as imam on the death of Muḥammad; the Khārijites are those who said he was an unbeliever and fought against him; the Murji'ites accepted and associated with both 'Alī and his opponents; and the Mu'tazilites refused to decide between the two and dissociated themselves from both (6). An-Nawbakhtī does mention

(1) *Murūj adh-dhahab*, VI, 368-76; Mītham is corrected from Haytham, and as-Sakkāk from as-Sakkāl (Shakkāl in I-Nadim, 176 and ash-Shahrastānī, *Milal*, ed. Cureton, 145), the latter in accordance with the clear note in *List*, 292, no. 634.

(2) *List*, 355, no. 771; I-Nadīm, 175f.

(3) *List*, 323, no. 698; I-Nadīm, 176. 9-13.

(4) Nawb, 11.16; cf. *Intiṣār*, ed. Nyberg, 133.

(5) Nawb., 15.

(6) Nawb., 2.13; 6.3; 6.11f; 12.1-9. There are some variations in the Mu'tazilite attitude to 'Alī.

the Zaydites at this point, and references elsewhere do not make clear to which of the four basic sects he would have allotted them. He probably did not regard them as Shī'a, since they did not regard 'Alī as rightful imam after the Prophet even though they regarded him as the 'most excellent' *(afḍal)* after him; (1) but it is not clear that he would have merged them with the Mu'tazilites. The two earlier Imāmite scholars, however, almost certainly included the Zaydites among those they called Mu'tazilites.

Hishām ibn-al-Ḥakam and Shayṭān aṭ-Ṭāq also wrote against the Mu'tazila on the question of Ṭalḥa and the other participants in the Battle of the Camel; they were presumably refuting the view ascribed to some Mu'tazilites that, while they knew 'Alī and his opponents could not both be right, they were unable to say which side was right (2). In yet other works they wrote on the imamate generally and on the question of the 'testament' *(waṣiyya)*. On this last topic they may have been criticizing the theory put forward by the 'Abbāsids at least until the time of al-Mahdī (775-785), that each imam designated his successor or appointed him by 'testament' *(awṣā ilay-hi)* (3), and in particular that Abū-Hāshim, the son of Ibn-al-Ḥanafiyya, designated one of the 'Abbāsid family as his successor. It is less probable that the topic was discussed in connection with the succession to the imam Ja'far aṣ-Ṣādiq, though this was a matter of dispute at various times.

It was doubtless the contacts between Hishām and the Mu'tazilites which led him to write on questions they discussed, such as predestination and human free will and the originated or temporal character of things *(ḥudūth al-ashyā')*. Shaykh Ṭūsī says that Hishām went from Kufa to Baghdad in the year 199/814 and is thought to have died in the same year; but if he was familiar with Yaḥyā al-Barmakī, he must also have been in Baghdad before the latter's death in 187/803, and his contacts with the Mu'tazilites also presuppose an earlier

(1) Nawb., 12.18; 19.1; 49.3.
(2) Nawb., 13.14.
(3) Cf. Nawb., 42.11.

residence there. The fact that Hishām wrote against two other Imāmites, Hishām al-Jawālīqī and Shayṭān aṭ-Ṭāq, suggests that these men were slightly older and also shows that there were already divergences among the followers of the 'Alid imams.

Another Imāmite scholar who frequented the Barmakid circle at least occasionally was 'Alī ibn-Mītham, also known as Ibn-at-Tammār. (1) He was also from Kufa, but he settled in Basra, and it was doubtless there that he engaged in discussions with Abū-l-Hudhayl and an-Naẓẓām. He is said to have been the first who gave a theological exposition of *(takallama fī)* Imāmite doctrine. This last statement implies either that Hishām ibn-al-Ḥakam was younger or that for some reason Hishām's work was not considered a theological exposition of Imāmism. According to an-Nawbakhtī 'Alī ibn-Mītham's view was that 'Alī was deserving *(mustaḥiqq)* of the imamate since he was the most excellent *(afḍal)* of men after the Prophet, and that those who failed to acknowledge him were mistaken though not in a sense which implied sin.

Later in the ninth century the titles of many of the polemical and apologetical works of al-Faḍl ibn-Shādhān (d. 874) indicate that he moved in the same intellectual circles as the Mu'tazilites. In particular he wrote not only against the Mu'tazilites al-Iskāfī (d. 854) and al-Aṣamm (d. 850?), but also against various Khārijite theologians, against Ibn-Karrām and Sunnite jurists, against the sects of the Murji'ites, of the Bāṭinites or Qarāmiṭa, and of the Ghulāt of the Shī'a, and against the Philosophers and the Dualists or Thanawiyya (2). Such a man was clearly moving in the central currents of the intellectual life of the time, not merely in theology but also in jurisprudence.

The ninth-century books listed by Shaykh Ṭūsī include many on legal questions, but it is not necessary to suppose a distinctive Imāmite form of the Sharī'a at this period. Some of the books are on single aspects of law or liturgical observance, such as

(1) *List*, 212, no. 458; I-Nadīm, 175.19-21; Nawb., 9. 10-13.
(2) *List*, 254*f*., no. 559; I-Nadīm, 231.20-3.

'divorce', 'temporary marriage' *(mut'a)*, 'prayer', 'the pilgrimage'; and these books (except perhaps that on *mut'a*) were presumably similar to comparable ones by scholars later claimed as Sunnite. The mention of ash-Shāfi'ī (d. 820) in various titles, however, suggests that the Imāmites had begun to be concerned about the method of justifying legal prescriptions. Ash-Shāfi'ī had insisted, in the case of Traditions of the Prophet, that there should be an *isnād* or chain of transmitters going back to a Companion; and the Imāmites may have come to realize that some of the generally accepted authorities were unsatisfactory from an Imāmite point of view.

Further discussions with the Mu'tazilites occurred at a still later date, conducted by the Imāmite scholars Ibn-Mumlik al-Iṣfahānī and Ibn-Qiba of Rayy. Ibn-Mumlik had face to face discussions with al-Jubbā'ī (d. 915) on the doctrine of the imamate, but whether at Basra or elsewhere is not stated (1). Ibn-Qiba, who had once been a Mu'tazilite, discussed the imamate in written treatises with Abū-l-Qāsim al-Balkhī (d. 931), often known as al-Ka'bī (2). The latter, though reckoned to the Mu'tazila of Baghdad, was living at Balkh during the discussions; and the treatises were carried from Balkh to Rayy and from Rayy to Balkh by as-Sūsanjirdī, a pupil of Abū-Sahl an-Nawbakhtī (3). It is perhaps worth noting in this connection that al-Ḥasan ibn-Mūsā an-Nawbakhtī is reported to have written a work entitled 'Answers to Ibn-Qiba' and another in explanation *(sharḥ)* of his discussions with Ibn-Mumlik (4).

The frequency of these contacts between the Imāmites and the Mu'tazilites shows that they were not diametrically opposed schools, but recognized a certain affinity with one another, leading to the possibility of fruitful discussion. On various doctrinal points the Imāmites took up a position close to that of the Mu'tazilites. They spoke of God as creator of the Qur'ān,

(1) *List*, 369 no. 810; I-Nadīm, 177.26-8.
(2) *List*, 297f., no. 648; I-Nadīm, 176.17-19.
(3) *List*, 371f., notes of 'Alam-al-Hudā.
(4) Cf. H. Ritter, Introduction to *Firaq ash-Shī'a*, nos. 14 and 35 (quoting from an-Najāshī).

thus implying that it is his created speech ; and they held that man has a power to act *(istiṭā'a)* which is genuine and enables him to respond to God's commands in ways not predetermined by God's decree (1). These facts show that the Imāmites were not so isolated as some Sunnīte sources suggest from the main stream of the intellectual life of the caliphate from about 800 to 950; and they also lend some support to the view that the Mu'tazilites were aiming at a political compromise between Sunnism and Shī'ism.

2. *The Fuṭ'ḥiyya or Afṭaḥiyya*

Much can be learnt about a group of Imāmites called the Fuṭ'ḥiyya from the references in *Firaq ash-shī'a* (2), but the additional information from the *Fihrist* of Shaykh Ṭūsī clarifies the picture. The name almost certainly comes from the fact that 'Abd-Allāh, the eldest son of Ja'far aṣ-Ṣādiq, was known as al-Aftaḥ because he had broad or flat feet. On the death of Ja'far in 765 some of his associates held that his successor as imam was 'Abd-Allāh al-Aftaḥ; but al-Afṭah did not live very long and had no son to succeed him, so that most of the associates of Ja'far came to hold that the imamate had passed to another of his sons, Mūsā, known as al-Kāẓim.

At the time this divergence of view was probably not of great importance, but it involved questions of principle which at a later date were of considerable moment. The supporters of the imamate of al-Afṭaḥ justified it in two ways. Some said that his father had made him his successor by « testament » ; but others held that Ja'far had asserted the principle that « the imamate goes to the eldest son of the imam». These two justifications are not necessarily contradictory. After the death of al-Afṭaḥ, when the imamate of al-Kāẓim was generally recognized by the supporters of the 'Alids, the question arose of

(1) Cf. A. A. A. Fyzee, *A Shī'ite Creed*, London, 1942, chs. 32,9, 7.

(2) Nawb., 65f. ; 72.13; 82.5; 93.5; 94.1. Cf. ash-Shahrastānī, *Milal*, 126 (i. 274), al-Aftaḥiyya.

how this imamate was justified. The majority held that Mūsā had succeeded his father directly. A few, however, under the leadership of 'Abd-Allāh ibn-Bukayr ibn-A'yan (1) and 'Ammār ibn-Mūsā as-Sābāṭī (2), held that 'Abd-Allāh had indeed been imam and had by «testament» made Mūsā his successor. This was the beginning of the Fuṭ'ḥiyya.

The question of principle came to be of great importance after the death of al-Ḥasan al-'Askarī in 874. If one brother could succeed another (apart from the special case of al-Ḥasan and al-Ḥusayn), then the imam after al-'Askarī could be his brother Ja'far; and many maintained this. For those who wanted to maintain the standard Imāmite theory of twelve imams, there was the further difficulty that to acknowledge the imamate of al-Aftaḥ was to make al-'Askarī himself the twelfth imam and his son the thirteenth; and twelve was a more significant number than thirteen.

The discussion of the Fuṭ'ḥī standpoint, however, was by no means confined to the period after 874. Indeed it seems to have been conducted even more vigorously about half a century earlier. One of the leading protagonists was Ibn-Faḍḍāl (3). He was an associate of the imam ar-Riḍā (d. 818), but apparently not of his son Abū-Ja'far II al-Jawād (d. 835), although he is reported to have died in 838. Slightly later came another theologian, 'Alī ibn-Asbāṭ, who corresponded on the question with a fellow Imāmite, 'Alī ibn-Mahziyār; the latter referred the matter to al-Jawād, and 'Alī ibn-Asbāṭ was eventually persuaded to give up the Fuṭ'ḥī view (4). After the death of ar-Riḍā some recognized as imam his only son al-Jawād, who was presumably young; but others preferred to acknowledge his brother Aḥmad. It must have been the latter who wanted their case strengthened by the precedent of al-Aftaḥ.

Thus at both of these later periods—after the death of al-'Askarī and after the death of ar-Riḍā—those who believed in

(1) *List*, 188 (n°. 405); cf. Nawb., 67.3; 93.6.

(2) *List*, 235 (no. 509).

(3) *List*, 93f. (no. 191); I-Nadīm, 223, 5-8. He was Abū-'Alī al-Ḥasan b. Faḍḍāl at-Taymulī.

(4) *List*, 211 (no. 456); 231f. (no. 498).

the imamate of al-Afṭaḥ were men who acknowledged a particular living imam in the present, and are not to be confused with the «extremists», the Ghāliya or Ghulāt. Ibn-Faḍḍāl wrote a refutation of the Ghāliya. Among those whom Shaykh Ṭūsī includes among the Ghāliya were Ibn-Jamhūr (1) and his follower Muḥammad ibn-'Īsā al-Yaqṭīnī (2), both of whom wrote books expressing millennial and messianic hopes. It is perhaps significent that another scholar of the middle ninth century who attacked the Ghāliya, namely, Aḥmad ibn-Muḥammad ibn-'Īsā al-Ash'arī (3), is known from an *isnād* given by Shaykh Ṭūsī to have been in contact with Ibn-Faḍḍāl (4). The opposition to earlier millennial views appears to have continued even after the majority of the Imāmites had accepted the son of al-'Askarī as twelfth imam and Mahdī.

3. *The Wāqifa*

Another group of people occasionally mentioned by Shaykh Ṭūsī are the Wāqifa, who are said to have received their name because they were waiting for the return of al-Kāẓim (5). The most important scholar among the Wāqifa was apparently aṭ-Ṭāṭarī (6), since it was his exposition of the views of the Wāqifa which was selected by Abū-Sahl an-Nawbakhtī for refutation. He is said to have written thirty books, mainly on legal subjects. He had a pupil al-Ḥasan ibn-Muḥammad ibn-Samā'a, who like himself lived in Kufa and who seems to have passed on his legal teaching (7). This latter scholar died in 877, but aṭ-Ṭāṭarī must have been a generation earlier since he had been an asso-

(1) *List*, 284 (no. 617); I-Nadīm, 223.9-12.
(2) *List*, 311 (no. 675); I-Nadīm, 233.13-18. Cf. *List*, 211 (no. 455), another *ghālī*, perhaps a relative.
(3) *List*, 46f. (no. 82); cf. 164, notive of Sahl al-Ādamī.
(4) *List*, 188 (no. 405).
(5) Nawb., 68.11-13; etc.
(6) *List*, 216f. (no. 470); I-Nadīm, 177.22f., 1.
(7) *List*, 97f. (no. 205); I-Nadīm, 222.18-20.

ciate of al-Kāẓim (d. 799). Another associate of al-Kāẓim who along with his sons held the doctrine of the Wāqifa was Aḥmad ibn-Muḥammad ibn-'Alī (1). Not much is known about him, except that, besides writing about fasting, he criticized a sect of weak persons *(ḍu'afā')* known as the 'Ijliyya, with views resembling those of the Zaydiyya, and collected reports about Abū-l-Khaṭṭāb; but it is not clear what attitude he adopted towards the latter, who had acted for the imam Ja'far and had then been repudiated by him (2).

The Wāqifa thus appear to have been a group of men who wanted to establish a form of Imāmite doctrine, but with seven imams instead of twelve. It would seem that their interest in law is significant, presumably indicating that in legal matters they largely shared the outlook of Sunnite scholars and jurists of the time. On the other hand, their insistence that there was no imam after al-Kāẓim implies that they rejected the imamate of ar-Riḍā and likewise his nomination in 816 as heir to al-Ma'mūn. On the assumption that they were still alive then, this means that they wanted to continue to be somewhat critical of the 'Abbāsids, yet without engaging in any overt subversive activity. During the caliphate of al-Ma'mūn the Ismā'īlī doctrine of the seven imams had not been made public, perhaps not even formulated. Even if it had been known to them, this was no reason why there should not be another doctrine of seven imams ending with Mūsā. It would appear, however, that aṭ-Ṭāṭarī and the Wāqifa were not influential enough to unite all the followers of imam Ja'far behind this doctrine. Doubtless, too, the circumstances of the time were not so favourable as they became in the last quarter of the ninth century. Under al-Ma'mūn the ruling institution was making strenuous efforts to conciliate Imāmite opinion, whereas after the time of al-Mutawakkil it had come to rely mainly on Sunnite support and had adopted a predominantly Sunnite policy.

(1) *List*, 45f. (no. 81).
(2) Cf. art. "Abū 'l-Khaṭṭāb" (B. Lewis), *EI*².

4. *Conclusion*

These matters lead up to a consideration of the definitive shaping of Imāmite doctrine in the years round about 900. Although there were men of Imāmite outlook from about the time of Hārūn ar-Rashīd, they could not have held the definitive form of the doctrine of the twelve imams, since this was impossible until after 874 when the eleventh imam died and the twelfth disappeared. In his great book on al-Ḥallāj Louis Massignon describes the disputes about the position of *wakīl* to the eleventh imam, and also examines Shaykh Ṭūsī's list of the books written by Abū-Sahl an-Nawbakhtī (1). It is clear from his account that a great part was played in the organization of the Imāmite party, as it may perhaps now be called, by the Banū Nawbakht. On the intellectual side the two chief members of the family were Abū-Sahl and his nephew, al-Ḥasan ibn-Mūsā, named as the author of *Firaq ash-shī'a.* It was presumably these two scholars who were mainly responsible for producing the definitive form of the doctrine of the twelve imams. This intellectual achievement, however, was paralleled by the practical achievement of getting many of the divergent forms of Shī'ite opinion to unite behind this doctrine, and thus create a movement of some political significance.

The information examined above enables us to distinguish at least four bodies of divergent opinion. Firstly there are the Zaydites. Their most distinctive point of belief was that a man was only to be recognized as imam when he was actually claiming to rule. In most cases this meant that they did not recognize an imam until he had actually raised the standard of revolt; and the corollary of this is of course the non-recognition of the imams on the list of twelve, and perhaps also the recognition of the caliphate of Abū-Bakr and 'Umar. The Zaydite view might also imply recognition of the justification of the 'Abbāsid caliphate, since the 'Abbāsids were members of the clan of Hāshim who both claimed and occupied the caliphate.

At the other end of the spectrum were the extremists or

(1) *Passion*, Paris, 1922, i.144-50.

Ghāliya, who looked for the coming of a messianic or charismatic leader who would set everything right, but who did not expect him in the foreseeable future and were therefore in effect politically quietist.

Thirdly came those who recognized the various imams during their lifetime, but apparently not as active revolutionary leaders. This last point is to be inferred from the fact that the 'Abbāsid ruling circle did not seriously curtail the freedom of the imams, as they certainly would have done had they had any word of a serious intrigue against themselves. Some men seem to have found this position satisfactory and to have wanted to extend the list of imams beyond al-'Askarī. Perhaps their attitude was one of a personal loyalty to the family without any thought of exerting political pressure. The earliest Fuṭ'ḥiyya may have been a subdivision of this group.

Fourthly, there gradually separated themselves from the third group a body of men who seem to have found it more satisfactory to have no living imam but only an agent or representative of a hidden imam. The Wāqifa, who looked for no imam after Mūsā al-Kāẓim, almost certainly held this point. Some of the Fuṭ'hiyya may have had a similar outlook. In the quarter of a century or so after the death of al-'Askarī this standpoint was elaborated in the definitive doctrine of the twelve imans, and some unity of organization was given to those who accepted the doctrine. Such a course had various advantages. The Imāmites could not be accused of engaging in revolutionary intrigues; and the actual administration of the «party» could be placed in the hands of the most capable politician instead of being in the hands of an imam who might be an inexperienced boy.

What has been studied here is only one phase in the history of Imāmism, though a important one. Many further studies are required to show what were the actual practical policies in the various periods of history and how these were related to their political and theological teaching.

W. MONTGOMERY WATT
(Edinburgh)

VOLVMINIS MEMORIAE J. SCHACHT DEDICATI

PARS PRIOR

(STVDIA ISLAMICA-XXXI)

R. BRUNSCHVIG. — Joseph Schacht..... v
Publications de Joseph Schacht..... xi
A. AHMAD. — The Role of Ulema in Indo-Muslim History. 1
M. ALLARD. — Méthode d'Analyse de texte appliquée à un passage de Muḥammad 'Abduh..... 15
G.-C. ANAWATI. — La notion de « Péché originel » existe-t-elle dans l'Islam ?..... 29
J. N. D. ANDERSON. — Reforms in the law of divorce in the Muslim world..... 41
M. ARKOUN. — Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de Ġazâlî..... 53
C. CAHEN. — A propos des Shuhūd..... 71
A. A. A. FYZEE. — Aspects of Fatimid law..... 81
F. GABRIELI. — Omayyades d'Espagne et Abbasides..... 93
S. D. GOITEIN. — Minority selfrule and government control in Islam..... 101
G. E. von GRUNEBAUM. — Observations on the Muslim concept of Evil..... 117
W. HARTNER. — La Science dans le monde de l'Islam après la chute du Califat..... 135
T. IZUTSU. — Mysticism and the linguistic problem of equivocation in the thought of 'Ayn Al-Quḍāt Hamadānī..... 153
G. LECOMTE. — Sur une relation de la Saqīfa attribuée à Ibn Qutayba..... 171

Y. LINANT DE BELLEFONDS. — Le « Ḫul' » sans compensation en droit Ḥanafite..... 185
M. MAHDI. — Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn Al-Nafīs..... 197
R. PARET. — Signification coranique de Ḫalīfa et d'autres dérivés de la racine Ḫalafa..... 211
Ch. PELLAT. — Christologie Ǧāḥiẓienne..... 219
F. ROSENTHAL. — The Empty Throne..... 233
D. SOURDEL. — La classification des sectes islamiques dans le Kitāb Al-Milal d'Al-Šahrastānī..... 239
E. TYAN. — La condition juridique de « l'Absent » (Mafḳūd) en droit musulman, particulièrement dans le Maḏhab Ḥanafite..... 249
G. VAJDA. — L'Attribut divin d'Irāda (Volonté) d'après une source inexploitée..... 257
J. VAN ESS. — Les Qadarites et la Ġailānīya de Yazīd III. 269
M. M. WATT. — Sidelights on early Imāmite doctrine.... 287

PARS ALTERA

(STVDIA ISLAMICA-XXXII)

A. ABEL. — La djizya : tribut ou rançon ?
R. ARNALDEZ. — La place du Coran dans les Uṣūl Al-Fiqh, d'après le Muḥallā d'Ibn Ḥazm.
J. BERQUE. — En lisant les Nawâzil Mazouna.
R. BRUNSCHVIG. — De la fiction légale dans l'Islam médiéval.
N. ÇAĞATAY. — Ribā and interest concept and banking in the Ottoman Empire.
E. CERULLI. — Le Calife 'Abd Ar-Raḥmān III de Cordoue et le martyr Pélage dans un poème de Hrotsvitha.
J. P. CHARNAY. — Dialectique entre droit musulman et juridisme industriel.
Ch. CHEHATA. — Les concepts de Qabḍ Ḍamân et de Qabḍ Amâna en droit musulman Hanéfite.
N. J. COULSON. — Representational succession in contemporary Islamic law.

T. FAHD. — Conduite d'une exploitation agricole d'après « L'Agriculture Nabatéenne ».
L. GARDET. — De quelques questions posées par l'étude du 'Ilm Al-Kalâm.
G. F. HOURANI. — The early growth of the secular sciences in Andalusia.
H. R. IDRIS. — Le mariage en Occident musulman.
F. JABRE. — L'Etre et l'Esprit dans la pensée arabe.
A. K. S. LAMBTON. — A nineteenth century view of Jihād.
R. LE TOURNEAU. — Sur la disparition de la doctrine almohade.
T. LEWICKI. — Les origines de l'Islam chez les tribus berbères du Sahara occidental : Mūsā ibn Nuṣayr et 'Ubayd Allâh ibn al-Ḥabḥāb.
B. LEWIS. — On the revolutions in early Islam.
W. MADELUNG. — Early Sunnī doctrine concerning faith as reflected in the Kitāb al-Īmān of Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224/839).
G. MAKDISI. — Madrasa and University in the middle Ages.
S. PINES. — Ibn Khaldūn and Maimonides. A comparison between two texts.
F. RAHMAN. — Islam and the constitutional problem of Pakistan.
A. L. UDOVITCH. — Theory and practice of Islamic law : some evidence from the Geniza.
J. VERNET. — Le Tafsīr au service de la polémique antimusulmane.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 1er OCTOBRE 1970
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26.041 — Éditeur : n° 336
Dépôt légal : 4e trimestre 1970

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, quai Anatole-France — PARIS (VII[e])
C.C.P. Paris 9061-11 Tél. : 555 26-70

UNIVERSITÉ DE PARIS

ÉTUDES ET DOCUMENTS DE L'INSTITUT D'ETHNOLOGIE

Publiés sous la Direction de MM. les Professeurs
A. LEROI-GOURHAN et CL. LEVI-STRAUSS

UNE OASIS DU SAHARA NORD-OCCIDENTAL
TABELBALA

PAR

Francine Dominique CHAMPAULT

Cet ouvrage peut concerner les spécialistes de disciplines diverses aussi bien que le lecteur à la recherche d'une connaissance coordonnée d'un groupe humain qui, en dépit de la dérive universelle vers l'urbanisation, s'acharne à survivre dans son milieu désertique.

Ouvrage in-4° coquille, 486 pages, 85 figures, 1 carte en 2 couleurs dépliant hors texte, 53 planches hors-texte, relié.

Prix : 85 F